Neutestamentliche Theologie

oder

Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen.

Von

D. Willibald Beyschlag,
ord. Prof. der Theologie zu Halle.

Erster Band.

Halle a. S.
Verlag von Eugen Strien.
1891.

Vorrede.

Indem ich die erste Hälfte einer wesentlich zum Abschluß gebrachten Lieblings- und Lebensarbeit der Oeffentlichkeit übergebe, liegt es mir an, dem Leser über die Antriebe und Gesichtspunkte, welche mich bei diesem Unternehmen geleitet haben, einige vorgängige Rechenschaft zu geben.

Den nächsten Anlaß zur Ausarbeitung einer Neutestamentlichen Theologie hat mir der Umstand gegeben, daß meine 1865 erschienene „Christologie des Neuen Testaments" seit Jahren vergriffen ist und ich mich zur Neuherausgabe dieses Ausschnittes aus einem größeren organischen Ganzen nicht entschließen konnte. Jenes Buch war meine Verantwortung gegen die auf Vernichtung meiner theologischen und kirchlichen Wirksamkeit berechneten Angriffe, welche Hengstenberg aus Anlaß meines Altenburger Kirchentagsvortrages gegen mich gerichtet hatte. In dreiviertel Jahren rasch hingeschrieben, trug es den Stempel seines Ursprungs, und ich hätte bei einer Neubearbeitung zwar nicht den Grundgedanken, aber doch einen großen Theil der Beweisführung zu reformiren, dazu den ausgesprochenen apologetisch-dogmatisirenden Character zu verwischen gehabt. Nun lag mir eine Neubearbeitung gerade des christologischen Themas zumal nach der Herausgabe meines „Lebens Jesu" in keiner Weise nahe; dagegen eine Gesammtdarstellung der Neutestamentlichen Theologie zu unternehmen, dazu drängte mich seit Jahren der Wunsch anhänglicher Zuhörer, sowie die Eigenart meiner ganzen theologischen Bildung und Entwicklung. Wenn ich mir im Bereiche der theoretischen Theologie irgend eine eigenthümliche Gabe und Aufgabe zutrauen durfte, so war es diese: die Fühlung mit den biblischen, insonderheit neutestamentlichen Gedankengängen. Sie hat mich frei gehalten gegenüber

der unlebendigen theologischen Scholastik auf der einen, und dem zersetzenden Kriticismus auf der anderen Seite, hat mich diejenige Einheit von Glauben und Erkennen finden lassen, deren ich fähig und bedürftig war, und hat mir zugleich jenen Zusammenhang wissenschaftlichen und praktischen Strebens im Dienst der evangelischen Kirche möglich gemacht, welcher die Seele meines thätigen Lebens geworden ist.

Indem ich in vorliegendem Buche den Spuren meines großen Lehrers, des schon wie vergessenen, und doch unvergeßlichen K. J. Nitzsch folge, täusche ich mich nicht darüber, daß mein Weg von keiner sonderlichen Gunst der gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Richtungen begleitet wird. Ja, wie ich nun einmal bin, — außer Stande, die Dinge, zu denen ich kein bloßes Gelehrten-, sondern ein Herzensverhältniß habe, mit der vornehmen Kühle zu behandeln, welche in weiten Kreisen für das Gepräge ächter Wissenschaftlichkeit gilt — werde ich mit meinen Ausführungen ohne Zweifel auf beiden entgegengesetzten Flügeln, dem kritisch-liberalen wie dem dogmatisch-traditionellen, mannigfaches Mißfallen erregen. Es seien mir hier nach beiden Seiten hin einige offenen Bekenntnisse gestattet.

Daß ich auf dem Standpunkt stehe, welcher für alle, welche wissenschaftlich sehen können und wollen, der für die heutige Theologie einzig mögliche ist, auf dem Standpunkt historisch-kritischer Schriftbetrachtung und rückhaltlosen Verzichts auf die Folgerungen jener veralteten Inspirationstheorie, welche die Bibel vielmehr zu- als aufgeschlossen hat, wird ja kein verständiger Leser verkennen. Aber darum fühle ich mich doch zu dem modernen Kriticismus, wie er seit Baur weite theologische Kreise beherrscht, in gründlicher Gegnerschaft, ohne mich deßhalb für einen Zurückgebliebenen zu halten. Ich habe von Schleiermacher gelernt, daß die Kritik eine Kunst ist, welche vor allem dazu anhält, das zu beurtheilende Schriftwerk geistig zu reproduciren und erst aus dieser lebendigen Wiedererzeugung heraus zu beurtheilen, und ich habe von meinem verehrten Lehrer Bleek dazu gelernt, daß diese Kunst nicht zu üben ist ohne entsprechende Tugend, — die Tugend der Besonnenheit und Bescheidung, der Pietät gegen geschichtliche Ueberlieferungen, der Unterscheidung von wahrscheinlichen Ergebnissen und von müßigen Einfällen, die nur dem nächsten Forscher wegzuräumenden Schutt auf seinen Pfad häufen. Seit Baur's mächtigem Eindruck und Einfluß, scheint mir, ist das kritische Handwerkszeug Gemeingut geworden, aber jene Kunst

und Tugend in Abnahme gekommen. Man hält es für Kritik, jede geschichtliche Ueberlieferung auf die Anklagebank zu setzen; man meint etwas zu leisten, wenn man conservative Annahmen erschüttert, ohne ein besseres positive Verständniß an die Stelle zu setzen; man ist vielmehr darauf aus, etwas Neues, als etwas Haltbares zu sagen. Diesem Kriticismus gegenüber, der die Kritik und ganze freiere Theologie in Verruf bringt, habe ich in den einleitenden Erörterungen meiner Hauptabschnitte dasjenige andeutend gegenübergestellt, was nach meiner wohlerwogenen Ansicht eine besonnene Kritik über die neutestamentlichen Urkunden auszusagen hat, und hoffe, daß meine biblisch-theologische Darstellung auf diese historisch-kritischen Voraussetzungen die Probe bilden wird.

Was andererseits diese Darstellung biblischer Lehre selbst angeht, so habe ich wohl einen großen Einklang biblischer Heilslehre aufzuzeigen, eine sachliche Uebereinstimmung auch zwischen Paulus und den Uraposteln und zwischen Paulus und Jesus selber in allem, worauf es ankommt; und ich meine, daß sowohl der gutprotestantische Theologe als der einfache Bibelchrist mit diesem Ergebniß, wenn es probehaltig ist, zufrieden sein kann. Dagegen habe ich einen Schriftbeweis für die überlieferte kirchliche Lehrform nicht, oder doch nur in sehr bedingter Weise, zu bieten. Ich muß nicht nur meine vor einem Vierteljahrhundert geltend gemachten christologischen Erkenntnisse festhalten, sondern auch der herkömmlichen juridischen Versöhnungslehre eine andere als biblisch gegenüberstellen und überhaupt einen durchgreifenden Unterschied zwischen dem übereinstimmenden biblischen Lehrgehalt und den gangbaren kirchlichen Lehrformeln behaupten. Sollte es auch heute wie zur Zeit des Altenburger Kirchentages Leute geben, die in diesen Ergebnissen einen Mangel an Glauben fänden, denen müßte ich diesen traditionsgläubigen Standpunkt lassen und könnte sie nur an das Wort eines alten strengdenkenden Kirchenvaters erinnern: „Christus hat gesagt: Ich bin die Wahrheit; er hat nicht gesagt Ich bin die Gewohnheit.“ Ich bin der Ueberzeugung, welche nicht wenige der treuesten Glieder und Diener unsrer Kirche mit mir theilen, daß eine verjüngende Erneuerung unsrer kirchlichen Lehrweise eines der dringendsten Anliegen unserer Zeit ist, und daß auch kein Drängen auf praktisches Christenthum, so wohlgemeint und hochberechtigt es sein möge, uns helfen wird, wenn wir nicht mit jenem Gewissensernste, der uns als Protestanten angeboren sein sollte, uns zugleich darüber Rechenschaft

geben, ob auch die Erkenntnißgrundlagen dieses praktischen Christenthums in der Wahrheit begründet sind. Ich halte es für den verhängnißvollsten Fehler der sogenannten Vermittelungstheologie, zu der ich mich im Uebrigen gern bekenne, daß sie mit wenigen Ausnahmen, anstatt an der kirchlichen Lehrtradition herzhafte biblische Kritik zu üben, ihre Abweichungen von derselben halb entschuldigt und halb verhehlt, und die geschichtliche Würdigung der kirchlichen Dogmatik mit einer annähernden Wiederherstellung derselben für die Gegenwart verwechselt hat: sie hat damit die vermeintliche Orthodoxie unserer Tage großziehen helfen, die wie eine Nachtwandlerin mit geschlossenen Augen über die Dachkanten des Jahrhunderts geht. Wären freilich unsere Abweichungen von der herkömmlichen Lehrform Abzüge, Abschwächungen des ursprünglichen Christenthums, dann hätten wir kein Recht zu reden und zu sein. Aber die Sache verhält sich umgekehrt. Die biblische Lehrweise ist ungleich reicher, tiefer, für den denkenden Geist wie für das religiös-sittliche Leben befriedigender als die scholastische, und wir vollziehen nur unser gutprotestantisches Recht, ja unsere von der Reformation überkommene evangelische Pflicht, wenn wir von letzterer auf die seit hundert Jahren mit neuen Mitteln aufgeschlossene heilige Schrift Neuen Testamentes zurückgreifen. In diesem Sinne, als einen bescheidenen Beitrag zu unserer theologisch-kirchlichen Erneuerung, lege ich hier die Ergebnisse vieljährigen Umganges mit der neutestamentlichen Schrift vor, in der Hoffnung, daß wenn auch nach dem bekannten Dichterworte dem „Fertigen“ nichts recht zu machen ist, es doch an „Werdenden“ nicht fehle, welche hier wie überall, wo ihnen weitergeholfen wird, dankbar sein werden.

Und nun noch wenige Bemerkungen über die formelle Einrichtung meines Buches, wie sie sich mir aus der für meine Denkart und Neigung untrennbaren wissenschaftlichen und praktischen Abzweckung ergab. Selbstverständlich trete ich mit meinen Ausführungen in die wissenschaftliche Erörterung der Gegenwart ein; aber um mein Buch nicht unverhältnißmäßig anschwellen zu lassen, habe ich ausdrückliche Auseinandersetzungen mit anderen Ansichten auf Ausnahmefälle beschränkt und möglichst in die Anmerkungen verwiesen; hauptsächlich dem gewissermaßen die Summe der bisherigen Arbeit ziehenden vielgelesenen Buche von D. Weiß glaubte ich hin und wieder eine solche schuldig zu sein. Den Vorwurf, der von einer Seite meinem „Leben Jesu“ gemacht worden ist, ich sei nicht tief

genug in die exegetische Begründung eingegangen, wird man hoffentlich hier nicht wiederholen. Es ist nichts wohlfeiler, als in solch ein Buch das Material exegetischer Collegienhefte auszuschütten; aber man vermischt damit die exegetische und die historische Aufgabe und macht über Noth dicke Bücher in einer Zeit, in der ohnedies des Büchermachens kein Ende ist. Ich hoffe, die andeutende exegetische Begründung, welche allein Sache einer biblischen Theologie sein kann, für verständige Leser überall nach Bedürfniß dargeboten zu haben, bald durch ausdrückliche Erörterung, bald durch den Einklang verschiedener Thatsachen, bald durch einfache Anführung oder Uebersetzung der Stellen, während da, wo es auf den griechischen Wortlaut ankommt, auch der Grundtext citirt ist. Ist andererseits manches an- oder ausgeführt, was der gelehrte Fachgenosse überflüssig finden mag, so bitte ich in Anschlag zu bringen, daß ich mir als Leser meines Buches nicht blos solche Fachgenossen denke und wünsche, sondern praktische Geistliche, Studierende, auch — wenn es glückt — gebildete Laien, welche den Quellen unseres christlichen Glaubens und Lehrens nachfragen möchten. — Bei alledem zweifle ich nicht, daß auch dieser Arbeit wie meinen früheren zahlreiche Mängel anhaften werden, die theils aus meiner Eigenart, theils aus der Spärlichkeit und Zerrissenheit der Mußestunden entspringen, in denen das Buch innerhalb sechs Jahren hat allmählich zu Stande kommen müssen; ich kann nur bitten, das Gute, das ich etwa zu bieten habe, freundlich anzunehmen und bei dem Nicht-guten sich nicht allzulang aufzuhalten. — Der treue Gott, der mir vergönnt hat, auch diese Lebensarbeit in Gesundheit und Geistesfrische zu vollenden, wolle auf diesen Versuch, seiner Wahrheit weitere Bahn zu machen, seinen Segen legen.

Im Herbst 1891.

Willibald Beyschlag.

Inhalt.

Einleitung.

Die Frage, was ursprüngliche Lehre Jesu und seiner Apostel sei, ist im Laufe der christlichen Jahrhunderte niemals ganz zur Ruhe gekommen. Wie oft hat die Christenheit, unbefriedigt, ja zurückgestoßen von dem, was die Kirche als Trägerin der christlichen Lehre ihr darbot, ihre Augen aufgehoben zu den Bergen, von denen vor soviel hundert Jahren der verschmachteten Welt Hülfe gekommen, und hat von den trüben Bächen abgeleiteter Ueberlieferung zurückverlangt nach den Quellen, in denen dort das Wasser des Lebens in ursprünglicher Reinheit zu Tage trete. Aber die Quellen sprangen in verschlossenen Brunnen. Mit unsrer Reformation ward ein tiefer Trunk aus jenen Quellen gethan und die Brunnenkammern für jedermann zugänglich erklärt: daß heute das Gefühl die evangelische Christenheit durchdränge, mit der ursprünglichen Christenlehre getränkt zu werden ohne Zu- oder Abthun, wird dennoch kein Kundiger behaupten. Nur eines hat die gegenwärtige Zeit vor jeder früheren in der Christenheit voraus: sie hat die Befriedigung jenes tiefberechtigten Verlangens zum Gegenstande methodischer, wissenschaftlicher Arbeit gemacht, und das eben ist unsre „biblische", insonderheit „neutestamentliche Theologie". 1. Gegenstand und Aufgabe.

„Biblische Theologie", „neutestamentliche Theologie", das ist für eine große und gute Sache ein gangbar gewordener schiefer Name, der sich aus der weiterhin zu berührenden wissenschaftlichen Entstehungsgeschichte erklärt. Denn gemeint ist nicht eine Theologie, die sich mit der Bibel beschäftigt, — dann müßten alle biblischen Fächer unter diesem Namen zusammengefaßt werden —, sondern eine Theologie, welche die Bibel selber hat und darreicht, die in der Bibel selbst vorliegende Theologie. Nun aber enthält die Bibel

keine „Theologie“ im strengen Sinne des Wortes, keine wissenschaftliche Lehre von den göttlichen Dingen: sie enthält Religion im Unterschiede von Theologie. Und das gerade ist ihr Vorzug, daß sie pure Religion enthält; daß sie wie wir glauben die wahre und vollkommene Religion darbietet im Unterschiede von aller nachfolgenden theologischen Verarbeitung derselben. Mithin kann der nun einmal üblich gewordene Name „biblische Theologie“ nur aufrecht erhalten werden, indem man „Theologie“ hier in einem weiteren Sinne nimmt: von Lehre und Lehrgehalt religiös-sittlicher Art, auch ohne alle wissenschaftliche Form.

Ein moderner Einwand erhebt sich freilich auch gegen diesen berichtigten vorläufigen Begriff der Sache. Ist denn „Lehre“ auch nur in diesem Sinne wirklich der Bibel wesentlicher Gehalt? Ist ihr Inhalt nicht vor allem Thatsache, Geschichte? Ist insonderheit das Christenthum nicht wesentlich Leben in Gott, durch Jesum Christum vermittelt, anstatt einer bloßen Lehre von göttlichen Dingen? Es fällt den Freunden der biblischen Theologie nicht ein, die Wahrheit zu verkennen, welche in diesen Sätzen liegt; aber es ist eine halbe und darum mißverständliche Wahrheit. Um zu schweigen von den Aposteln, welche doch jedenfalls von Christo etwas gelehrt haben, von einem Paulus, der unbestritten zu den größten Lehrmeistern der Weltgeschichte gehört: auch der Satz: „Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht, — er hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person dargestellt, und er hat sich in Kraft dieses Lebens in den Dienst seiner Brüder begeben, um sie für das Reich Gottes zu werben“[1]), gehört bei aller Wahrheit, die er enthält, zu jenen schiefen Sätzen, welche entgegensetzen was sich nicht ausschließt. Jesus ist — das kann niemand leugnen — von seinen Zeitgenossen als „Meister“ d. h. als Lehrmeister gekannt und seine Predigt als „neue Lehre“ begrüßt worden (Marc. 1, 27), und er selbst ist sich bewußt gewesen, ja hat seine Aufgabe darein setzen können, eine Gotteserkenntniß zu vermitteln, die vor ihm unerhört und ohne ihn nicht zu erlangen sei (Matth. 11, 27). Gewiß ist diese Gotteserkenntniß nur die ideelle Seite des Lebens in Gott, welches er entfaltet um es mitzutheilen: aber dies neue Leben ist eben kein unbewußtes und theilt sich nicht durch Zauber mit, sondern faßt sich in Idee, Wort, Predigt, und wird so wesentlich und noth-

---

[1]) Harnack, Dogmengeschichte I, S. 36.

wendig zu einer neuen Lehre von göttlichen Dingen. Und nicht anders verhält es sich mit dem Inhalt der h. Schrift überhaupt. Gewiß ist dieser Inhalt vor allem Zeugniß, Bezeugung von Thatsachen göttlicher Offenbarung; aber im Zeugniß ist doch Gedanke, in der Thatsache Idee enthalten; was Gott von sich offenbart, das ist doch zu denkende und zu verkündende Wahrheit, — also allerdings Lehre oder Lehrgehalt. —

Diesen biblischen Lehrgehalt haben wir nach unserm evangelischen Schriftprincip unserer Glaubenslehre, sowohl der wissenschaftlichen als der praktisch kirchlichen, zu Grunde zu legen. Aber ehe wir dazu übergehen können, in unsrer systematischen Theologie die biblische Lehre in die wissenschaftlichen Denkformen der Gegenwart zu fassen oder sie in unserer Predigt auf die unmittelbaren Bedürfnisse der Gemeinde zu beziehen, ist es nothwendig, sie in ihrer ursprünglichen Gestalt und geschichtlichen Erscheinung uns zu vergegenwärtigen. Und ebendies ist die Aufgabe unsrer biblischen Theologie.

So ist dieselbe der krönende Abschluß unserer unmittelbar biblischen Studien. Wenn wir an die biblischen Schriften als die geschichtlichen Urkunden unsrer Religion herantreten, so gilt es zunächst, uns über ihre Entstehung Rechenschaft zu geben, über den Ort und die Art und Weise ihres Zusammenhangs mit dem offenbarungsgeschichtlichen Gange. Ist dies einleitende, literarisch-kritische Geschäft erledigt, dann durchforschen wir die einzelnen Schriftdenkmale noch einmal Wort für Wort, um sie unter dem gewonnenen allgemeinen Gesichtspunkt bis ins Einzelne zu verstehen und ihren Inhalt auszubeuten, — die Arbeit der Auslegung. Aber die tausenderlei Ergebnisse dieser Arbeit sind zunächst nur Bausteine, die ihren Vollwerth erst erhalten durch Zusammenfügung zu großen Gebäuden; Elemente, aus denen es gilt, jenen organischen Zusammenhang wieder herzustellen, welchem sie einst — vor jener mehr oder weniger bruchstücklichen und gelegentlichen schriftstellerischen Beurkundung — angehört haben. Jenachdem nun diese geistige Wiedererzeugung unter dem Gesichtspunkt der Thatsache geschieht oder unter dem der Idee, ergibt sie die theologischen Fächer der „Geschichte des alten Bundes", des „Lebens Jesu", der „Geschichte des apostolischen Zeitalters", oder aber die der „biblischen, alt- und neutestamentlichen Theologie". Nicht freilich, als ob sich die biblischen Einzelbestände auf die eine und andere wissenschaftliche Seite rein äußerlich vertheilten, und auf jene lediglich die formell geschichtlichen, auf diese nur die formell

1*

lehrhaften Bestandtheile kämen. Das ergäbe eine ebenso dürftige biblische Geschichte wie biblische Theologie, indem die förmliche Geschichtschreibung und ebenso die geflissentliche Lehre in den biblischen Urkunden weit zurückbleibt hinter dem, was wirklich zu erzählen und zu lehren gewesen ist. Nein, so gewiß z. B. im Alten Testament auch der Glaube der Psalmisten und die Weisheit der Sprüche, wievielmehr die Predigt der Propheten zur Geschichte Israels gehört, ja deren innerlichste und eigenthümlichste Thatsachen darstellt, so ist umgekehrt die religiös-sittliche Lehre des alten Bundes nicht blos in den Aussprüchen Mosis und der Propheten zu suchen, sondern nicht minder in den Bekenntnissen der Psalmen und in den geheiligten Einrichtungen, Sitten und Anschauungen des Volkes. Ebenso ist es nur ein beschränkter Theil des neutestamentlichen Lehrgehalts, welcher in den Lehrreden Jesu und den Gelegenheitsschriften seiner Apostel geflissentlich entwickelt wird; ein vielleicht größerer klingt nur als Voraussetzung, als beiläufige Andeutung mit an, oder tritt in dem thatsächlichen Verhalten der lehrhaften Personen hervor. Wir aber haben nicht blos die gelegentlich ausgeführten Bruchstücke, sondern das im Herzen Jesu und seiner Erstlingszeugen lebende Ganze von Weltanschauung wieder herzustellen.

Hiernach ist die Idee und Aufgabe der neutestamentlichen Theologie leicht und einfach auszusprechen. Die neutestamentliche Theologie ist die geschichtliche Darstellung der neutestamentlichen Religion von ihrer ideellen, lehrhaften Seite, die wissenschaftliche Wiederhervorbringung des religiös-sittlichen Lehrgehalts, der im Bewußtsein Jesu und seiner Erstlingszeugen gelebt und in ihren Reden und Schriften sich ausgesprochen hat. Also eine wesentlich historische Disciplin, ein Zweig der theologischen Wissenschaft, der sich auf biblischem Boden zur heiligen Geschichte ebenso verhält, wie auf kirchlichem die Dogmen- zur Kirchengeschichte.

Standpunkt.

Es ist eine zwiefache Ueberzeugung, in der die evangelische Theologie eine solche Darstellung unternimmt: die Ueberzeugung vom Offenbarungscharacter der biblischen Religion und vom Geschichtscharacter der biblischen Offenbarung. Nicht als könnte eine Darstellung des biblischen Lehrgehalts nicht auch unternommen werden ohne den Glauben an einen höheren Ursprung desselben als er den außerbiblischen Religionen zukommt. Aber, ganz abgesehen

davon, ob eine solche Darstellung dem Gegenstand gerecht werden könnte, — derselbe sänke damit zu einem Stück der allgemeinen Religionsgeschichte herab, welches den Rang eines besonderen theologischen Faches und einen Vorzugswerth vor anderen Kapiteln jener Geschichte nicht beanspruchen könnte. Es hat nicht an Ansätzen zu einer solchen Behandlung der biblischen Theologie gefehlt, aber der christliche und evangelische Standpunkt ist das nicht. Als Christen glauben wir, daß die biblische und insonderheit die neutestamentliche Religion im Unterschiede von jeder andern auf göttlicher Offenbarung beruht, und als protestantische Christen glauben wir, daß diese Offenbarung in den biblischen Schriften, insonderheit in den neutestamentlichen, sich so vollständig und abschließend beurkundet hat, daß deren Lehrgehalt für das christliche Lehren und Handeln aller Zeiten maßgebend bleibt. Hienach ist uns die neutestamentliche Theologie nicht blos ein Kapitel der allgemeinen Religionsgeschichte, an dem wir einen allgemein-menschlichen und rein-wissenschaftlichen Antheil nähmen, sondern sie ist uns wesentliches Mittel, den Inhalt unseres Christenglaubens wissenschaftlich aus den Quellen zu erkennen; sie ist uns der Probierstein und Verjüngungsquell unseres kirchlichen Lehrens, ja die unerläßlichste Schule unserer gesammten kirchlichen Bildung. Gleichwohl ist dieser Offenbarungscharacter der biblischen Religion nicht etwa hier vorgängig zu beweisen. Sofern derselbe wissenschaftlich zu begründen ist, geschieht das in der Fundamentaltheologie oder Apologetik; für die biblische Theologie bildet er nur eine Voraussetzung, von deren Annahme die Behandlungsweise derselben nicht abhängt; nur daß ohne diese Voraussetzung die biblische Religion uns zum unauflöslichen Räthsel würde. Es genügt, an die anderweit zu gebende Begründung hier nur eben zu erinnern. Um es kurz zu sagen: die Idee der Offenbarung ist das nothwendige Correlat der Idee der Religion. Hat Religion, d. h. unmittelbares, persönliches Verhältniß des Menschen zu Gott, überhaupt eine Wahrheit, dann bedingt sie auch nach derselben die Möglichkeit einer Erschließung des ewigen Gottesherzens an das ihm entgegenkommende Menschenherz. Eine Möglichkeit, welche sich freilich da nicht verwirklichen kann, wo wie im Heidenthum das Gott suchende Menschenherz fehlgreifend nur seines Kleides Saum faßt und sein majestätisches Gewand, die große Natur, für ihn selbst nimmt, — um so mehr aber da, wo es über die Natur sich emporschwingend und jenseits derselben ein Uebernatürliches, ethisch Absolutes, Heiliges

erfassend, aus der Erscheinung ins Wesen Gottes eindringt, wie das in der biblischen Religion — und nur in ihr — der Fall ist. Nicht als ob in jedem innerhalb dieser wahren Religion Stehenden die objective Offenbarung immer von Neuem anhübe, sondern sie ist etwas Menschheitliches, eine dem Einzelempfänger zugleich für Andere werdende Mittheilung, die sich an einem bestimmten geschichtlichen Orte vollzieht und in einem zeitlichen Höhepunkte derart vollendet, daß es forthin für alle, die aus der Fülle dieses Vollenders nehmen, nur noch ihrer subjectiven Aneignung, der subjectiven Offenbarung ihrer göttlichen Wahrheit bedarf. Daß nun dieser für die ganze Menschheit bestimmte göttliche Offenbarungsproceß auf biblischem Boden wirklich stattgefunden und in Jesu Christo seinen Gipfelpunkt erreicht hat für alle Zeit, sowie daß die von Ihm zeugenden neutestamentlichen Schriften ächte Urkunden der hier sich vollendenden Gottesoffenbarung sind, das ist die christliche Grunderfahrung von Anfang bis heute. Die Christenheit schöpft aus der Person ihres Stifters, unter Vermittelung dieser von ihm zeugenden Schriften, ein übernatürliches, weltüberwindendes Geistesleben, eine Befriedigung der tiefsten Bedürfnisse des Menschenherzens und des menschlichen Geschlechtes, wie sie nirgend sonsther gewonnen werden kann, und sie wird aus allen Verirrungen ihrer geschichtlichen Wege durch diese Schriften immer wieder zurückgeleitet zu ihrer ursprünglichen und unvergänglichen Quelle.

Nicht gerade das hiemit von Jesu Ausgesagte, wohl aber das von der neutestamentlichen Schrift Behauptete wird in der gegenwärtigen Theologie theilweise verkannt. Dieselbe leugnet im Allgemeinen den Offenbarungscharacter des Christenthums nicht, erkennt ihn vielmehr im persönlichen Leben Jesu mit mehr oder weniger Bestimmtheit an, aber nicht alle dehnen diese Anerkennung auf das neutestamentliche Schriftthum als solches aus. Vermöge eines Begriffes von Offenbarung, welcher dieselbe des lehrhaften Characters möglichst entkleidet, betrachten sie jenes Schriftthum mit seinem Lehrgehalt dennoch als ein rein-menschliches Geschichtserzeugniß, als die Quellenliteratur eines ersten Kapitels der Dogmengeschichte, in welchem bereits wie in den späteren eine theologisirende Verarbeitung der christlichen Offenbarungsthatsache, eine Reihe rein-menschlicher und keineswegs mit einander stimmender Spiegelungen derselben vorläge. Daß hiemit eine für alle Zeiten maßgebende Bedeutung des neutestamentlichen Lehrgehaltes, die Bedeutung desselben als großen

bleibenden Textes der Dogmengeschichte, mit Einem Worte das evangelisch-kirchliche Schriftprincip im Grunde aufgegeben wäre, liegt auf der Hand. Ohne auf das alte Inspirationsdogma zurückgreifen oder ein neues formuliren zu wollen, müssen wir uns gegen eine solche Ansicht von vornherein erklären. Obwohl die neutestamentlichen Schriftsteller nur theilweise dem allerersten Jüngerkreise angehören, die schriftstellernden Apostel, so zu sagen, großentheils andere sind als die mündlich predigenden, so kann doch niemand bestreiten, daß diese Schriften die ältesten Urkunden des Christenthums sind. Daß sie sich gleichwohl zur Entstehungsthatsache des Christenthums nicht als ächte Urkunden verhielten, zur Gottesoffenbarung in Christo nicht in einem so unmittelbaren und ungetrübten Abkunftsverhältniß stünden, um dieselbe aus ihnen rein und lauter erkennen zu können, wäre noch zu beweisen. Der Eindruck, welchen die Christenheit von diesem urchristlichen Schriftthum von Anfang an empfangen hat und bis heute empfängt, stellt einen entschiedenen Abstand zwischen ihm und der nachfolgenden kirchlichen Literatur fest. Gewiß unterliegt dasselbe freier kritischen Untersuchung, welche manche altkirchliche Ueberlieferung berichtigen mag; gewiß wird diese Kritik in der allmählich und unwissenschaftlich zu Stande gekommenen Sammlung deuterokanonische Stücke herausstellen, die sich dem Außerbiblischen annähern; dennoch kann sie — gegenüber den modernen Versuchen, einen Brief des Clemens oder Hirten der Hermas mit diesen deuterokanonischen Stücken auf Eine Linie zu stellen — nur das schließliche Urtheil der Kirche bestätigen, welches die Grenzlinie so und nicht anders gezogen hat. Mit sicherem religiösen Tacte, der selbst da nicht versagte, wo die historische Ueberlieferung über den Ursprung eines Buches irrig war, hat die alte Kirche die klassische Literatur des Urchristenthums festgestellt, die Auswahl derjenigen Schriften, in denen sie den Pulsschlag der schöpferischen Periode im Unterschiede von der verarbeitenden und mit fremdartigen Bildungsmitteln verarbeitenden herausfühlte. Wir fühlen diesen Pulsschlag noch heut: so oft wir ein Bibelwort einer Predigt zu Grunde legen oder gelegt bekommen, machen wir die Erfahrung, daß sich dasselbe in der That zu der kirchlichen Verkündigung aller Folgezeiten wie Text zum Commentar verhält. Aber auch die geschichtlichen Gründe dieses bleibenden Unterschiedes und Vorzugs lassen sich einsehn. Das Christenthum ist frühe von seinem hebräischen Mutterboden losgelöst und in das fremde Erdreich der griechischen Weltcultur ver-

pflanzt worden, in dem es wie eine Pflanze in fremdartigem Boden seine Gestalt verändern und dem reflectirenden und theologisirenden Geiste der hellenischen Schulbildung anheimfallen mußte. Aber das Neue Testament umfaßt dasjenige urchristliche Schriftthum, welches noch diesseits dieses großen Ueberganges liegt. Diese Schriften wurzeln noch in jenem Mutterboden neutestamentlicher Offenbarung, im naiven Zusammenhang mit den alttestamentlichen Anschauungen, die in Christo erfüllt und verklärt sind, und sie sind hervorgetrieben von dem hier heimathlichen prophetischen Geiste, den Jesus aufs Neue entsiegelt hatte. So vermögen sie die neutestamentliche Offenbarungsthatsache, der sie ja zeitlich am nächsten stehen, mit einer Unmittelbarkeit abzuspiegeln, die allen späteren Schriftwerken der Kirche naturnothwendig gebricht.

Das Richtige und Berechtigte in der eben zurückgewiesenen Ansicht der neutestamentlichen Schrift liegt in dem, was wir vorhin als die andere Voraussetzung unsrer biblischen Theologie bezeichneten, in dem „Geschichtscharacter der biblischen Offenbarung". Ja, auch die biblische Religion sammt der sie beurkundenden h. Schrift ist — ihrer göttlichen Erzeugung unbeschadet — etwas nach den Gesetzen menschlicher Natur zur Welt Geborenes, wahrhaft Geschichtliches. Es ist der neueren Zeit im Unterschiede von früheren der Blick weit dafür aufgegangen, daß Entwicklung, jenes große Gesetz, welches wir in allem natürlichen wie geistigen Leben wahrnehmen, auch dem Gebiete der biblischen Religion nicht fremd ist; daß auch innerhalb der Bibel ein großer Fortschritt stattfindet vom Unvollkommenen, Elementaren zum Reicheren und Vollkommneren. Und die Bibel selbst, welche vom alten Bunde zum neuen hinüber den allergrößten Fortschritt der Menschheit und Weltgeschichte verkündet, ist weit entfernt, wider diese Betrachtung etwas einzuwenden. Sich entwickeln und etwas Vollkommneres werden kann freilich überall nur das irgendwie Unvollkommene, Menschliche, nicht das ewig vollkommene Göttliche, und so ist mit jener geschichtlichen Betrachtung eine menschlich-unvollkommene Seite der biblischen Religion und Religionsurkunde grundsätzlich zugestanden. Jene ganze Summe von Unvollkommenheiten aller Art, von Menschlichkeiten, welche ein geschärfter Blick in der Bibel unmöglich verkennen kann, von der Mangelhaftigkeit religiös-sittlicher Erkenntniß bei den alttestamentlichen Gottesmännern an bis hinauf zu den Mängeln der neutestamentlichen Ueberlieferung, die uns Christum vor Augen stellt —,

verwirrt uns nicht mehr. Daß es bei der Entstehung sowohl der biblischen Religion selbst wie ihrer Urkunden — der göttlichen Seele in beiden unerachtet — ebenso natürlich und menschlich zugegangen sei wie bei allen geschichtlichen Entwickelungen, räumen wir offen ein und verschränken daher der historischen Kritik ihr Anrecht an beides in keiner Weise. — Wie aber reimt sich hiemit der von uns festgehaltene Glaube an eine der biblischen Religion zu Grunde liegende und sich selbst in der Bibel ihr Schriftdenkmal schaffende wahrhaftige Gottesoffenbarung? Er würde sich freilich nicht damit reimen, wenn wir in der Weise früherer Zeiten die biblische Offenbarungsreligion als etwas abstract Göttliches ansähen und nicht als etwas Gottmenschliches; wenn wir, im Zusammenhang mit einem schiefen, veralteten Religionsbegriff, die Offenbarung als eine Summe von Lehrsätzen ansehen wollten, welche — dem Menschengeiste aus sich unerreichbar — ihm von Gott als fertige vom Himmel herab mitgetheilt seien, und die h. Schrift als das diese Lehrsätze enthaltende vom Himmel herab unfehlbar erfolgte Dictat. Eine Anschauung, nach der freilich das erste Blatt der Bibel dieselbe „reine Lehre" enthalten müßte wie das letzte, und von menschlich-unvollkommener oder auch nur individuell mannigfaltiger Fassung derselben keine Rede sein dürfte; nach der aber auch der Vorwurf gerechtfertigt wäre, eine solche Offenbarung vergewaltige den Menschengeist, überfalle ihn mit Mittheilungen, die gar nicht wahrhaft von ihm angeeignet werden könnten. Statt dessen verstehen wir heute — dem besser erkannten Wesen der Religion entsprechend — die göttliche Offenbarung vielmehr als Erweckung und Erleuchtung des unmittelbaren, innersten Geisteslebens, als göttliche Befruchtung des gottverwandten Punktes im inwendigen Menschen, welche allerdings auch dessen Erkenntnißtrieb mitberührt und erfüllt, nicht aber durch Auferlegung einer übervernünftigen reinen Lehre ihn überschüttet; als Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, wie sie der Natur des religiösen Verkehrs mit Gott entspricht und durch das Maaß der menschlichen Empfänglichkeit und Fassungskraft sich von selbst bedingt.

Hienach wird der Verlauf der göttlichen Offenbarung, wie er auf einem bestimmten Geschichtsgebiete sich für die ganze Menschheit und Weltgeschichte vollzieht, eine immer innigere Vermählung des heiligen Gottesgeistes mit dem frommen Menschengeiste sein, und das Erzeugniß dieser Vermählung, die Offenbarungsreligion wird natur-

pflanzt worden, in dem es wie eine Pflanze in fremdartigem Boden seine Gestalt verändern und dem reflectirenden und theologisirenden Geiste der hellenischen Schulbildung anheimfallen mußte. Aber das Neue Testament umfaßt dasjenige urchristliche Schriftthum, welches noch diesseits dieses großen Ueberganges liegt. Diese Schriften wurzeln noch in jenem Mutterboden neutestamentlicher Offenbarung, im naiven Zusammenhang mit den alttestamentlichen Anschauungen, die in Christo erfüllt und verklärt sind, und sie sind hervorgetrieben von dem hier heimathlichen prophetischen Geiste, den Jesus aufs Neue entsiegelt hatte. So vermögen sie die neutestamentliche Offenbarungsthatsache, der sie ja zeitlich am nächsten stehen, mit einer Unmittelbarkeit abzuspiegeln, die allen späteren Schriftwerken der Kirche naturnothwendig gebricht.

Das Richtige und Berechtigte in der eben zurückgewiesenen Ansicht der neutestamentlichen Schrift liegt in dem, was wir vorhin als die andere Voraussetzung unsrer biblischen Theologie bezeichneten, in dem „Geschichtscharacter der biblischen Offenbarung". Ja, auch die biblische Religion sammt der sie beurkundenden h. Schrift ist — ihrer göttlichen Erzeugung unbeschadet — etwas nach den Gesetzen menschlicher Natur zur Welt Geborenes, wahrhaft Geschichtliches. Es ist der neueren Zeit im Unterschiede von früheren der Blick weit dafür aufgegangen, daß Entwicklung, jenes große Gesetz, welches wir in allem natürlichen wie geistigen Leben wahrnehmen, auch dem Gebiete der biblischen Religion nicht fremd ist; daß auch innerhalb der Bibel ein großer Fortschritt stattfindet vom Unvollkommenen, Elementaren zum Reicheren und Vollkommneren. Und die Bibel selbst, welche vom alten Bunde zum neuen hinüber den allergrößten Fortschritt der Menschheit und Weltgeschichte verkündet, ist weit entfernt, wider diese Betrachtung etwas einzuwenden. Sich entwickeln und etwas Vollkommneres werden kann freilich überall nur das irgendwie Unvollkommene, Menschliche, nicht das ewig vollkommene Göttliche, und so ist mit jener geschichtlichen Betrachtung eine menschlich-unvollkommene Seite der biblischen Religion und Religionsurkunde grundsätzlich zugestanden. Jene ganze Summe von Unvollkommenheiten aller Art, von Menschlichkeiten, welche ein geschärfter Blick in der Bibel unmöglich verkennen kann, von der Mangelhaftigkeit religiös-sittlicher Erkenntniß bei den alttestamentlichen Gottesmännern an bis hinauf zu den Mängeln der neutestamentlichen Ueberlieferung, die uns Christum vor Augen stellt —,

verwirrt uns nicht mehr. Daß es bei der Entstehung sowohl der biblischen Religion selbst wie ihrer Urkunden — der göttlichen Seele in beiden unerachtet — ebenso natürlich und menschlich zugegangen sei wie bei allen geschichtlichen Entwickelungen, räumen wir offen ein und verschränken daher der historischen Kritik ihr Anrecht an beides in keiner Weise. — Wie aber reimt sich hiemit der von uns festgehaltene Glaube an eine der biblischen Religion zu Grunde liegende und sich selbst in der Bibel ihr Schriftdenkmal schaffende wahrhaftige Gottesoffenbarung? Er würde sich freilich nicht damit reimen, wenn wir in der Weise früherer Zeiten die biblische Offenbarungsreligion als etwas abstract Göttliches ansähen und nicht als etwas Gottmenschliches; wenn wir, im Zusammenhang mit einem schiefen, veralteten Religionsbegriff, die Offenbarung als eine Summe von Lehrsätzen ansehen wollten, welche — dem Menschengeiste aus sich unerreichbar — ihm von Gott als fertige vom Himmel herab mitgetheilt seien, und die h. Schrift als das diese Lehrsätze enthaltende vom Himmel herab unfehlbar erfolgte Dictat. Eine Anschauung, nach der freilich das erste Blatt der Bibel dieselbe „reine Lehre" enthalten müßte wie das letzte, und von menschlich-unvollkommener oder auch nur individuell mannigfaltiger Fassung derselben keine Rede sein dürfte; nach der aber auch der Vorwurf gerechtfertigt wäre, eine solche Offenbarung vergewaltige den Menschengeist, überfalle ihn mit Mittheilungen, die gar nicht wahrhaft von ihm angeeignet werden könnten. Statt dessen verstehen wir heute — dem besser erkannten Wesen der Religion entsprechend — die göttliche Offenbarung vielmehr als Erweckung und Erleuchtung des unmittelbaren, innersten Geisteslebens, als göttliche Befruchtung des gottverwandten Punktes im inwendigen Menschen, welche allerdings auch dessen Erkenntnißtrieb mitberührt und erfüllt, nicht aber durch Auferlegung einer übervernünftigen reinen Lehre ihn überschüttet; als Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, wie sie der Natur des religiösen Verkehrs mit Gott entspricht und durch das Maaß der menschlichen Empfänglichkeit und Fassungskraft sich von selbst bedingt.

Hienach wird der Verlauf der göttlichen Offenbarung, wie er auf einem bestimmten Geschichtsgebiete sich für die ganze Menschheit und Weltgeschichte vollzieht, eine immer innigere Vermählung des heiligen Gottesgeistes mit dem frommen Menschengeiste sein, und das Erzeugniß dieser Vermählung, die Offenbarungsreligion wird natur-

nothwendig ebenso göttliche als menschliche Züge tragen. Erst auf dem Höhepunkte dieses Geschichtsverlaufes, da wo der ewigen Gottesfülle eine ideale Menschlichkeit sich zum Gefäße darbietet, wird die Gottesoffenbarung eine vollkommene sein können, und selbst hier von vornherein eine himmlische Herrlichkeit in irdischer Knechtsgestalt. Von Anbeginn aber wird sie am tiefsten zur menschlichen Armuth und Unmündigkeit herabsteigen und von da aus Stufe um Stufe die wachsende Empfänglichkeit selber großziehen müssen, an die sie sich je und je zu reicherer Mittheilung hingeben kann. Und gerade so ist es in der unbefangen aufgefaßten biblischen Geschichte. Die göttliche Offenbarung wendet sich an vorzüglich religiöse Menschen, die dann ihre Empfängnisse zur Begründung einer entsprechenden Gemeinde verwerthen, und aus dieser Gemeinde wachsen dann wieder Offenbarungsempfänger höherer Stufe hervor. In dem kindlichen Verkehr, den ein Abraham inmitten einer ins Heidenthum versinkenden Welt mit dem lebendigen Gott pflegt, wird der glimmende Docht wahrer Religion angefacht zur Heerdesflamme einer Haus- und Stammgemeinde. Aus ihr geht Mose hervor, dem der Ewige in der Feuerlohe seiner Heiligkeit erscheint; und er macht seine Gottesschauungen zur Grundlage einer Volksgemeinde, eines Gottesstaates in Israel. Aus dieser Volksgemeinde wiederum erwachsen die Propheten, das lebendige Volksgewissen, dem sich Gott in immer reinerem Lichte zu erkennen gibt, und er macht sie angesichts des Zusammenbruchs des äußeren Gottesstaates seiner ewigen Liebe und Treue gewiß, mit der er sein Werk in Israel dennoch krönen wird. Aus ihnen endlich schöpft im tiefsten äußeren Niedergang des Volkes die stille Gemeinde der Armen und Leidtragenden ihre lebendige Hoffnung, und wird so der geschichtliche Mutterschooß dessen, in welchem die gnadenvolle Erfüllung vom Himmel herabsteigt, des Menschen- und Gottessohnes, in dem die reinste Menschlichkeit der göttlichen Liebesfülle zum entsprechenden Gefäß und zum Werkzeuge weltüberwindender Thatoffenbarung wird. Und auch er, der Vollkommene und Vollender, hat nur reden können in den Formen seines Volkes und seiner Zeit, er hat nur reden können aus dem Flusse eines erst zu vollendenden Lebenswerkes heraus, hat in gewissem Sinne sein eigner Prophet sein müssen. Sein Leben hat in seinen vollendenden Ausgängen sozusagen sein Lehren überholt, und hat darum vollgenügend erst von seinen lehrhaften Jüngern und Nachfolgern zum Gegenstand der auslegenden Verkündigung gemacht

werden können. Diese endlich, schon ihrer formalen Bildung nach in verschiedener Weise Kinder ihrer Zeit, sind in jener ihrer Auslegung des Heilandslebens durch Anlage und Lebensführung wiederum verschiedenartig bedingt, so daß eines jeden Verkündigung eine eigenthümliche Erscheinung des Gemeinsamen bildet. — Was wir nach alledem zu beschreiben vermögen, das ist allerdings nicht die göttliche Offenbarung in ihrer abstracten Göttlichkeit — in dieser bleibt sie die unbeschreibliche, geheimnißvolle Quelle des darzustellenden Geschichtlichen —, sondern es ist die biblische Offenbarung in ihrer gottmenschlichen Erscheinung, die Offenbarungs*religion* in ihrem zugleich ewigen und zeitlichen Gepräge. —

---

3. Uebersicht der seitherigen Behandlung.

Diese menschliche Seite und geschichtliche Natur der biblischen Religion ist nicht zu allen Zeiten in der Kirche gewürdigt, ja sie ist die längste Zeit in ihr verkannt worden, und darum ist es erst spät zur biblischen Theologie in dem vorbezeichneten Sinne gekommen. Indem man die göttliche Offenbarung nicht nur einseitig und überspannend als übervernünftige Doctrin faßte, sondern sie mit ihren schriftstellerischen Erzeugnissen und Beurkundungen, mit den biblischen Schriften, geradezu verwechselte, gerieth man in eine vollständige Verkennung der menschlich-geschichtlichen Natur der Bibel hinein. Dieselbe sollte von Anfang bis zu Ende das gleichmäßige Orakelbuch der geoffenbarten Lehre sein. Damit schloß man sich ihr Verständniß nicht auf, sondern vielmehr zu; man gerieth von der Voraussetzung aus, sie müsse durchweg *lehren* und zwar göttlich Vollkommenes lehren, in die willkürlichste allegorisirende Auslegung hinein und kam mit der Kirchenlehre bei aller Berufung auf die heilige Schrift von deren wirklicher Heilspredigt immer weiter ab. Nun griff die Reformation allerdings ernstlich auf die heilige Schrift zurück, stellte vernünftige Grundsätze ihrer Auslegung wieder her und wollte nichts anderes als das biblische Evangelium als Kirchenlehre gelten lassen; aber sie ließ von jenen irrigen Voraussetzungen immerhin noch so viel stehen, um zwar eine biblischere Dogmatik, aber nicht eine geschichtliche Erkenntniß des biblischen Lehrgehalts zu ermöglichen. Und bald führte die Erstarrung des protestantischen Lehrbegriffs zu einer neuen, die kaum aufgethane Bibel wieder zuschließenden Scholastik zurück. Hatten Melanchthon und Calvin ihre dogmatischen Lehrbücher unmittelbar aus der h. Schrift, insonderheit aus den

paulinischen Lehrbriefen entwickelt, so gingen ihre Nachfolger auf diesem Wege nicht weiter, begründeten vielmehr ihre Dogmatik auf die Bekenntnißschriften ihrer Kirchen und begnügten sich damit, die dorther abgeleiteten Lehrsätze durch biblische dicta probantia zu bestätigen, durch Beweisstellen, welche unterschiedslos den verschiedensten Theilen der h. Schrift entnommen und aus dem Zusammenhang, dem sie angehörten, herausgerissen wurden. So blieb es der Verfallszeit dieser protestantischen Scholastik, der Zeit des Durchbruchs der historisch-kritischen Bibelbetrachtung vorbehalten, schrittweise auf den Gedanken einer biblischen Theologie im gegenwärtigen Sinne zu kommen. Zunächst waren es wohlmeinende Freunde des orthodoxen Lehrbegriffs, welche in dem Gefühl der Unzulänglichkeit und Ueberlebtheit seiner scholastischen Form ihn aus der arg zurückgesetzten Bibel zu verjüngen suchten, und hiebei ist — im Sinne einer biblischen Dogmatik im Unterschiede von der scholastischen — im späteren achtzehnten Jahrhundert der Name „Biblische Theologie" zuerst in Umlauf gekommen. Der Göttinger Büsching stellt die Idee einer theologia e solis literis sanctis concinnata auf und schreibt „vom Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen" (1756—1758), und der gleichfalls in Göttingen lehrende Zachariä verfaßt (1775 ff.) eine „Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten christlichen Lehren". Was hier noch im Sinne einer neuen Unterbauung des kirchlichen Lehrbegriffs gemeint war, das wurde, als erst der Rationalismus der an Altersschwäche sterbenden Orthodoxie nachfolgte, zu einer Unterhöhlung desselben. Ein Bahrdt und Ammon gingen von derselben lehrgesetzlichen Auffassung der h. Schrift aus wie die Orthodoxen, deuteten diese aber im Sinne ihrer Aufklärung, und so schien die altherkömmliche Vergewaltigung des Schriftsinnes zu Gunsten eines dogmatischen Systems nur durch eine neue abgelöst werden zu sollen. Unter diesen Umständen war es eine befreiende That, daß der Altorfer Theologe J. Ph. Gabler in seiner academischen Rede de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae (1789) klarstellte, es seien zwei ganz verschiedene Fragen: Was lehrt thatsächlich die Schrift? und Was ist dogmatische Wahrheit für uns? Hiemit war einer dogmatisch unbefangenen, rein historischen Schriftforschung der Weg frei gemacht, ein Weg, den gleichzeitig von anderer Seite her die bahnbrechenden Arbeiten Semlers bereits eröffnet hatten. Der Begriff der „biblischen Theologie" als einer historischen Wissenschaft,

als der geschichtlichen Darstellung des biblischen Lehrgehalts war gefunden.

In diesem Sinne hat zuerst der Altorfer Lorenz Bauer die „biblische Theologie des Alten und des Neuen Testaments" (1796 bis 1800), unter Hinzufügung einer „biblischen Moral" (1804) bearbeitet. Biblische Theologie ist ihm „eine reine und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Darstellung der Religionstheorie der Juden vor Christo, und Jesu und seiner Apostel, nach den verschiedenen Zeitaltern und Ansichten der h. Schriftsteller aus ihren Schriften hergeleitet". Indem er nicht nur Altes und Neues Testament, sondern auch die „Theologie" der einzelnen Verfasser unterscheidet, führt er die geschichtliche Betrachtung formell bereits vollständig durch. Der Sache nach freilich läßt dieselbe viel zu wünschen übrig, indem der Verfasser sie durchaus mit der rationalistischen Brille anstellt und zwischen allgemein-gültigem Lehrgehalt und bloßen Zeitvorstellungen oder Accommodationen willkürlich unterscheidet. — Nicht viel über ihn hinausgekommen ist Kaisers „Biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus" (Erlangen 1813); der Verfasser wollte von einem (später aufgegebenen) zeitphilosophischen Standpunkt aus die biblische Religion als ein besonderes Kapitel einer kritisch vergleichenden Universal-religionsgeschichte begreifen. Einen wesentlichen Fortschritt in der unbefangenen Würdigung des eigenthümlich Biblischen bezeichnet dagegen de Wette's „Biblische Dogmatik des A. und N. Testaments" (1813. 2. Aufl. 1830). Indem de Wette es unternahm, „die christliche Religion ebenso in ihrem Verhältniß zur jüdischen Zeitbildung darzustellen, wie die kirchliche Dogmatik sie im Verhältniß zur jetzigen Zeitbildung darstelle", gab er des Titels „Dogmatik" unerachtet vielmehr eine Dogmengeschichte innerhalb der Bibel. Dieselbe gliedert sich nach Altem und Neuem Testament, und in jenem nach Hebraismus und Judaismus, in diesem nach Lehre Jesu und Lehre der Apostel; der dabei maßgebende Religionsbegriff wird der biblischen Idee wenigstens gerechter als der altrationalistische. — Von verwandten Standpunkten gehen de Wette's nächste Nachfolger, Baumgarten-Crusius und v. Cölln aus. Jener freilich (Grundzüge der bibl. Theologie, 1828) kehrt, indem er keine Perioden unterscheidet, ja nicht einmal Altes und Neues Testament auseinanderhält, wieder auf den Standpunkt der biblischen Dogmatik zurück; dieser (Bibl. Theol. herausg. von D. Schulz 1836) hält die de Wette'sche Gliederung fest und

führt sie mit reichlicherem gelehrten Material durch. Die von da an fühlbaren Wirkungen Schleiermachers, des großen Erneuerers unserer Theologie, kommen unserem Gebiete zunächst nur mittelbar zu Gute, indem von der neugewonnenen religiös-theologischen Grundlage aus eine biblisch-verjüngte Dogmatik mit ganz anderm Erfolge als in den Uebergangszeiten des achtzehnten Jahrhunderts erzielt ward: unter einer Reihe derartiger Arbeiten ragt vor allem K. J. Nitzsch's in Wahrheit biblisches „System der christlichen Lehre" hervor. Aber dieser größte unter den Nachfolgern Schleiermachers hat die biblische Theologie auch unmittelbar gepflegt; er hat sie in den Kreis der academischen Vorlesungen eingeführt. Sein tiefsinnig-skizzirender Vortrag unterschied im Alten Testament die patriarchalische, mosaische, prophetische und judaistische Stufe, im Neuen Testament die Lehre Jesu und der Apostel; jede Stufe erhielt eine geschichtliche Einleitung und wurde in Ontologie, Heilslehre und Ethik gegliedert. Die hier noch fehlende Sonderbetrachtung der einzelnen apostolischen Lehrweisen hatte sich inzwischen auch Bahn gebrochen in der monographischen Behandlung eines „paulinischen" oder „johanneischen Lehrbegriffs" (jener von Usteri und Dähne 1832 und 1838, dieser von Frommann 1839 bearbeitet —), und wurde namentlich gefördert von Neander, der in seinem „Apostolischen Zeitalter" die Lehrweisen eines Jacobus, Petrus, Paulus, Johannes nach psychologischen Unterscheidungen in ihrer Eigenthümlichkeit darzustellen versuchte. Auf verwandtem Standpunkte ist — neben anderen, geringeren Arbeiten der neander'schen Schule — des Tübinger Chr. F. Schmid vielgebrauchte „Biblische Theologie des N. T." (herausgeg. v. Weizsäcker 1853) verfaßt; ein Werk, welches auch die Geschichte Jesu und der Apostel mitbehandelt und die Lehrbegriffe der letzteren in schematischer Weise nach ihrer verschiedenen Stellung zu Gesetz und Prophetie beschreibt.

Von da an sind es wesentlich die Anregungen Chr. F. Baurs, welche die Fortentwicklung der neutestamentlichen Theologie bedingen. Was auch gegen seine construirende Auffassung der urchristlichen Verhältnisse einzuwenden sein mochte, Baur hat den bloßen Individualitätsunterschieden Neanders große geschichtliche Gegensätze und Entwicklungsstufen gegenübergestellt und auch irrige Anschauungen mit soviel Geist und Scharfsinn durchgeführt, daß theils durch angeregte Nachfolge, theils durch hervorgerufenen Widerspruch die biblisch-theologische Untersuchung auf eine neue Höhe gehoben,

insonderheit auch der Blick für den Thatbestand wesentlich verschärft worden ist. Seit Baur hat die Einzeluntersuchung, sei's bestimmter Lehrbegriffe, sei's besonderer Lehrkapitel sich fast ins Unübersehbare vermehrt. Die biblisch-theologische Durchführung seiner Geschichtsansicht fiel zunächst hervorragenden Schülern zu, einem Schwegler in seinem Nachapostolischen Zeitalter, Hilgenfeld und K. R. Köstlin in ihren Schriften zum johanneischen Lehrbegriff, Holsten in seinem „Evangelium des Paulus und des Petrus" u. s. w. Erst nach des Meisters Tode traten seine von 1852—1860 gehaltenen „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" ans Licht (1864), der immerhin denkwürdige positive Reflex einer historisch-literarischen Kritik, welche das Jesusbild zum schwankenden Schatten, die Urapostel zu jüdischen Gesetzestreibern, den Apostel Paulus zum eigentlichen Schöpfer des Christenthums gemacht hatte. Wie sehr sich dagegen die Baur'schen Aufstellungen bei unbefangener Würdigung ihrer Wahrheitsmomente für einen zugleich religiöseren und geschichtlicheren Standpunkt ermäßigten, hat Eduard Reuß 1852 in seiner Histoire de la théologie chrêtienne au siècle apostolique gezeigt, vielleicht der geistvollsten, wenn auch nur skizzirenden Behandlung des Gegenstandes, die wir besitzen. Abseits von der gesunden Fortentwickelung unserer Wissenschaft, in welche Reuß zurückgelenkt hatte, blieben die gleichzeitigen Arbeiten Lutterbecks und v. Hofmanns. Lutterbecks „Neutestamentliche Lehrbegriffe" (1852) veranschaulichen nur, wie wenig auch ein so gelehrter und geistesfreier Zögling der katholischen Theologie sich in diese urprotestantische Aufgabe und Verhandlung hineinfinden konnte. Und v. Hofmanns „Biblische Theologie des N. T." (herausgeg. v. Volk 1886), der bruchstückliche Abschluß groß angelegter aber verschrobener Bibelstudien, krankt an der Selbsttäuschung, als lasse sich anstatt einer Geschichte der neutestamentlichen Offenbarungsreligion eine Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung in ihrer rein-göttlichen Objectivität schreiben, ein Unternehmen, das natürlich desto menschlich-subjectiver ausgefallen ist. — Das Verdienst, unsre Wissenschaft von dem Baur'schen Geschichtsschema befreit zu haben, hat sich Albrecht Ritschl erworben in der zweiten Auflage seines Buches über die altkatholische Kirche (1857); seine eigne positive Theologie ist nicht aus biblischen Motiven erwachsen, sondern hat sich nur mit gelehrtem, zuweilen auch gewaltthätigem Scharfsinn (im zweiten Bande seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung) mit der Schriftlehre ins Einvernehmen zu setzen gesucht.

Die „Neutestamentliche Theologie“ von Immer (1875) und die Arbeiten von Pfleiderer („Paulinismus“ 1873, und „Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren“ 1887) bewegen sich, so weit die inzwischen veränderte wissenschaftliche Lage es zuläßt, in Baurs Nachfolge, jedoch vielfach ermäßigend und, was namentlich von Pfleiderers Paulinismus gilt, mit selbständigem Durchblick. H. Cremer hat in seinem fleißigen „biblisch-theologischen Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität“ (5. Aufl. 1888) der Einzelforschung ein sehr schätzbares Hülfsmittel dargeboten, allerdings unter starker Beeinflussung durch die orthodoxe Tradition. Aber die bedeutendste neuere Erscheinung auf unserem Gebiete bildet das seit 1868 in fünf Auflagen erschienene „Lehrbuch der biblischen Theologie“ von Bernhard Weiß. An umfassender Kenntniß der Literatur, an Sorgfalt und Gründlichkeit der exegetischen Vorarbeit, an Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit des darzulegenden Stoffes wird dies verdienstvolle Werk schwerlich zu übertreffen sein, und wer es gleichwohl unternimmt, ihm eine neue Behandlung des Gegenstandes gegenüberzustellen, wird sich über die ausreichenden Beweggründe hiezu auszuweisen haben.

---

4. Methodische Fragen.

Für uns liegt der Antrieb zu diesem Unternehmen nicht blos in dem Unterschiede einer freien historischen Darstellung von der gebundenen Form eines in Paragraphen und Erläuterungen gefaßten Lehrbuchs; auch nicht blos in einer erheblichen Zahl von Einzelfällen, in denen unser Urtheil über den neutestamentlichen Lehrbefund — zum Theil in den wichtigsten Lehrstücken — von dem Weiß'schen abweicht; sondern vorab in einer etwas anderen Fassung der Aufgabe selbst, die uns, sowohl was Anlage als was Ausführung betrifft, zu einem durchgreifenden Unterschiede von jenem unser Fach gegenwärtig beherrschenden Lehrbuche anhält. Es sei uns daher gestattet, unsere methodischen Vorbemerkungen an dasselbe anzuknüpfen.

Die Aufgabe, eine geschichtliche Darstellung der neutestamentliche Religion aus diesen bestimmten, kanonischen Quellen herauszuarbeiten, erfordert ja eine möglichste Vereinigung des historischen und des literarischen Verfahrens. In dem Weiß'schen Lehrbuch scheint uns die literarische Behandlung des Stoffes die historische allzustark zu überwiegen. In diesen Paragraphen und Erläuterungen wird das in der Exegese herausgearbeitete Rohmaterial zwar in großer

Vollständigkeit und guter Ordnung vorgelegt, aber es wird nicht zu großen lebendigen Gestaltungen verwerthet. Und doch ist es die höchste Aufgabe der Geschichtschreibung, die Ergebnisse der Quellenforschung nicht blos als eine wohlgeordnete Sammlung von Rohmaterialien vorzutragen, sondern aus denselben die lebendigen Gebilde selbst, deren bruchstückliches Zeugniß in jenem Befunde vorliegt, herzustellen. Ich weiß wohl, daß die Anwendung dieser höchsten historischen Aufgabe auf die neutestamentliche Theologie die Gefahr und Versuchung steigert, etwas von seinem Eigenen in die zu beschreibenden Lehrgebilde hineinzutragen. Aber nicht nur, daß diese Gefahr auch bei jenem literarischen Verfahren keineswegs ausgeschlossen ist, — die Geschichtschreibung kann nicht umhin, es auf dieselbe zu wagen. — Hieraus ergeben sich uns verschiedene in dem Weiß'schen Lehrbuch nicht anerkannten Rechte und Pflichten. Einmal, Geschichtschreibung ist und bleibt ihrem Wesen nach subjective Wiedererzeugung eines Objectiven, an sich Fremdartigen: wie aber soll dies Fremdartige mir verständlich und zu eigen werden, wenn ich es nicht in die Anschauung und Sprache der Gegenwart irgendwie übersetze? Auch die religiösen Lehren des Neuen Testaments, welche auf dem Boden eines fremden Volksthums erwachsen und durch achtzehn Jahrhunderte von uns getrennt sind, werden — allerdings unter sorgfältigster Vorsicht, ihnen nichts ab- noch zuzuthun — in Denkart und Rede der deutschen Gegenwart übersetzt werden müssen, wenn sie uns nicht dunkle, fremdtönige Orakel bleiben sollen. Damit hängt weiter zusammen, daß meines Erachtens auch an der biblischen Theologie, wie an aller Geschichtschreibung, zwei Mächte ihren gegemessenen Antheil werden nehmen müssen, welche D. Weiß, soviel ich sehe, von ihr ausschließt: die Kritik und die Divination. Die Kritik — allerdings nicht in dem Sinne, daß der neutestamentliche Lehrgehalt darauf angesehen würde, ob und wieweit er auch für uns heute als dogmatische Wahrheit gelten kann; wohl aber als Prüfung der Frage, welchen Werth eine bestimmte Anschauung für den biblischen Prediger selbst habe; ob sie ein Ergebniß seines eigenen Geisteslebens oder ein überliefertes Erbe, ob sie ihm Kern oder Schale sei; auch ob sie sein Denken über einen bestimmten Lehrpunkt erschöpfend ausdrückt, oder ihm vielleicht nur eine Betrachtungsweise neben einer anderen, eine Ansicht und ein Ansatz von Einer Seite der Sache her ist. Und was die Divination angeht, ohne welche die Geschichtschreibung nie und nirgend sein kann, weil ohne ein ge-

wisses Zwischen-den-Zeilen-lesen die immer dürftigen und bruchstücklichen Quellen uns niemals ein lebendiges Ganze ergeben, — wo wäre sie bei aller zwiefach gebotenen Behutsamkeit unerläßlicher als eben hier? Hier, wo es gilt, aus den in knapper Auswahl überlieferten Reden Jesu oder aus den meist nur aus wenigen Blättern bestehenden Gelegenheitsschreiben seiner Jünger eine Weltanschauung herauszulesen, und diese Weltanschauung jedesmal in individueller Gestalt! Hat Jesus unstreitig weit reichlicher gelehrt als die Evangelien es wiedergeben, haben die Apostel aus einer weit vielseitigeren Gedankenwelt heraus nur einzelne Gedankengänge auf bestimmte Veranlassungen hin ausgeführt, so fordert die Aufgabe, aus dem Neuen Testament die urchristliche Lehre entsprechend wiederzuerzeugen, gebieterisch, daß man nicht blos vorliegende Gedankengänge wiedergebe, sondern auch aus bloßen Andeutungen, aus dem stillen Hintergrunde des Lehrvortrags heraus die geistige Welt der biblischen Lehrer errathe.

Ein anderer charakteristische Zug jener mehr literarischen als historischen Behandlung ist, daß das Weiß'sche Lehrbuch fast so viele Lehrbegriffe aufstellt als Bücher im Neuen Testament vorhanden sind, während die Lehre Jesu zu kurz kommt. Der paulinische Lehrbegriff wird vierfach behandelt, nach den Thessalonicherbriefen, den vier großen Lehr- und Streitschriften, den Gefangenschafts- und endlich den Pastoralbriefen, während die Lehre Jesu nicht nach den vier Evangelien, sondern nur nach einer muthmaßlichen „ältesten Quelle“ (der Synoptiker) kurz abgehandelt wird. Das dünkt mich ein Zuviel und ein Zuwenig. Wir erwarten von einer neutestamentlichen Theologie vor allem eine Darstellung der Lehre Jesu, und zwar nicht blos, wie Weiß es ansieht, sofern dieselbe die Voraussetzung der apostolischen Lehrbegriffe ist, sondern eine Darstellung der Lehre Jesu um ihrer selbst willen. Die Lehre Jesu ist uns in der neutestamentlichen Theologie eine Hauptsache, wenn nicht geradezu die Hauptsache, welche selbstverständlich nach allen für sie vorhandenen Quellen zu behandeln ist, nicht blos nach einer von der Kritik gemuthmaßten „ältesten Quelle“, ja nicht einmal blos nach den Synoptikern, falls man — wie D. Weiß doch thut — auch das Johannesevangelium für einen apostolischen Bericht hält. Was andererseits den paulinischen Lehrbegriff angeht, so wollen wir nicht einen Lehrauszug aus den einzelnen Briefgattungen des Apostels, sondern es ist uns darum zu thun, die paulinische Gedankenwelt in

ihrer Einheitlichkeit und Vielseitigkeit möglichst im Zusammenhang zu überblicken, und so wird es auch hier gelten, alle ächten Urkunden, welche wir haben, zusammenzunehmen. Empfangen wir den Eindruck, daß die Lehrgedanken des Apostels sich in einzelnen Punkten fortgebildet, so haben wir das an seinem Orte anzumerken, nicht aber um deßwillen den paulinische Lehrbegriff drei=viermal aufzustellen: oder wir müßten, weil selbst zwischen Römer= und Galaterbrief gewisse Verschiedenheiten wahrzunehmen sind, ihn geradezu aus jedem Briefe besonders ausziehen. — Das Unterscheiden aber, das bemerken wir nicht sowohl gegen das Weiß'sche Buch, als ganz insgemein — hat überhaupt sein Maaß, wenn nicht der Gesammteindruck des Gegenstandes darunter leiden und ein schiefer werden soll. So gewiß es richtig ist, nicht nur die Lehre Jesu und die Lehre der Apostel, sondern auch die Lehrweise eines Jacobus, Petrus, Paulus, Johannes auseinander zu halten, und jede derselben nicht nach einem abstracten dogmatischen Schema, sondern von ihren eigenthümlichen Gesichtspunkten aus zu betrachten, so gewiß darf doch darüber nicht versäumt werden, den großen Einklang aller dieser verschiedenen Lehrstimmen hervortreten zu lassen. Ein solcher Einklang ist da, und viel mächtiger als unsere einseitig auf formale Verschiedenheiten Jagd machende moderne Methode es zugeben will. Die neutestamentlichen Männer waren sich bewußt ein einheitliches Evangelium, wenn auch in verschiedenen Zungen, zu verkündigen, und es ist die Pflicht der neutestamentlichen Theologie, auch diese Einheit in der Verschiedenheit zur Darstellung zu bringen.

Ohne Zweifel hat Weiß sein eigenthümliches Verfahren auch mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Einleitungsfragen eingeschlagen. Mit großer Geschicklichkeit weiß er allen Ansichten des modernen Kriticismus in seinen Eintheilungen Rechnung zu tragen. Während er diese kritischen Urtheile sämmtlich, selbst bei den Pastoralbriefen und dem zweiten Petrusbriefe, beanstandet, kommt er doch selbst den Anzweifelungen des Johannesevangeliums durch Ausschließung desselben von den Quellen der Lehre Jesu, und ebenso den Anfechtungen der paulinischen Gefangenschaftsbriefe durch Auseinanderhaltung derselben von den großen Lehr= und Streitbriefen entgegen. Und wer könnte verkennen, daß der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Schriftkritik der biblischen Theologie eigenthümliche Schwierigkeiten bereitet, und daß diese auf jenen Stand der Quellenfrage gebührende Rücksicht nehmen muß? Dennoch

bin ich der Ansicht, daß der Geschichtschreiber sich nicht nach fremden Urtheilen über seine Quellen zu richten hat, am wenigsten nach solchen, die er für entschieden falsch hält, sondern daß er seine eigne wohlerwogene Ansicht über die Quellen seinem Aufbau zu Grunde legen muß. Halte ich die Pastoralbriefe für nicht-paulinisch, den zweiten Petrusbrief für unächt, dann darf ich sie auch bei der Darstellung eines paulinischen oder petrinischen Lehrbegriffs in keiner Weise heranziehen, sondern habe sie an derjenigen Stelle meiner Lehrgeschichte zu berücksichtigen, wo ich mir sie entstanden denke, und werde ebendamit auf die Richtigkeit meiner Geschichtsansicht eine Probe machen. Und halte ich das Johannesevangelium für eine ächte Urkunde über Jesu Lehre, so habe ich für die Erkenntniß dieser Lehre auch von demselben Gebrauch zu machen, und es nicht blos als Ausdruck der eignen Ideen seines Verfassers zu verwerthen. Nicht als sollte deßhalb der erhebliche Unterschied zwischen synoptischer und johanneischer Mittheilung in betreff der Lehre Jesu unbeachtet bleiben. Ich kann das Johannesevangelium entschieden für apostolisch halten, und dennoch anerkennen, daß seine Redemittheilungen durch ein starkes Medium subjectiv umbildender Verarbeitung hindurchgegangen sind. Ich werde daher die Lehre Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes gesondert darstellen und so dem noch unausgetragenen Streit über das Johannesevangelium die biblisch-theologischen Acten offenlegen. Ebenso kann ich es für möglich halten, daß Apokalypse und Johannesevangelium demselben Verfasser angehören und mich dennoch hüten, den Lehrgehalt beider als Material desselben johanneischen Lehrbegriffs zu behandeln. Die kritische Frage ist hier zu unausgemacht, dagegen der Gedankenkreis beider Schriften zu verschieden, als daß es gerathen sein könnte, das was jedenfalls nur sehr verschiedenen Entwicklungsstadien desselben Verfassers angehören könnte, als einheitliche Gedankenwelt zu behandeln.

Hiemit sind gewisse Hauptfragen in betreff der Gliederung unseres Materials bereits entschieden. Wir werden nicht nur Lehre Jesu und Lehre seiner Jünger, sondern auch Lehre Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes unterscheiden, und nicht nur einen urapostolischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriff auseinanderhalten, sondern auch dem Lehrbegriff der Apokalypse und ebenso des Jacobus-, ersten Petrus- und Hebräerbriefes eine besondere Darstellung zu widmen haben. Zweifelhaft kann man sein über die Reihenfolge der epistolischen Lehrbegriffe, zumal wenn man dieselben

im Großen und Ganzen für Erzeugnisse desselben ersten Jahrhunderts hält. Eine rein zeitliche Folge läßt sich nicht aufstellen, indem wir über die frühere oder spätere Entstehung des einen oder anderen Schriftdenkmals nichts weniger als im Reinen sind; auch würde die verhältnißmäßig spätere Abfassung eines solchen noch nicht beweisen, daß die ihm zu Grunde liegende Denkart nicht ebenso früh und früher ausgebildet sein könnte als die eines zufällig vorher schreibenden jüngeren Zeitgenossen. So scheint sich eine Reihenfolge nach dem geringeren oder höheren Grade lehrhafter Entwicklung zu empfehlen. Das treibende Hauptprincip urchristlicher Lehrentwicklung bleibt doch das Bedürfniß der Auseinandersetzung mit dem Judenthum: nach diesem Kennzeichen würde man eine aufsteigende Stufenfolge von immer reicher ausgebildeten Lehrweisen gewinnen. Dann würde freilich Paulus, zugleich der schärfste Schiedsrichter zwischen Judenthum und Christenthum und der lehrhafteste unter den neutestamentlichen Schriftstellern, den Schluß bilden müssen und selbst der Hebräerbrief und der johanneische Lehrbegriff, wie vielmehr Jacobus und Petrus vor ihm ihre Stelle finden. Und diese Reihenfolge, so antipathisch sie der modern-kritischen Richtung wäre, hätte in der That den Vortheil, die innere Verwandtschaft, welche zwischen der urapostolischen Denkart einerseits und dem Hebräerbrief wie den johanneischen Schriften andererseits trotz großer Verschiedenheiten wirklich besteht und in der Regel verkannt wird, im Vergleich mit Paulus recht ins Licht zu stellen. Indeß, jener Gesichtspunkt der Auseinandersetzung mit dem Judenthum reicht als Eintheilungsprincip doch nicht aus, indem das Bedürfniß derselben nach dem Untergange Jerusalems bei den Christen zurücktritt; auch entschieden nachpaulinische Lehrbegriffe können von diesem Bedürfniß unberührt und im Vergleich mit Paulus unentwickelterer Art sein. Und so drängt sich vielmehr eine gewisse Vermittelung zwischen dem zeitlichen und dem sachlichen Anordnungsprincip auf. Wir thun am besten, den großen paulinischen Lehrbegriff in die Mitte des apostolischen Zeitalters zu stellen, dem er zeitlich jedenfalls angehört, und ihm eine primitive urapostolische Stufe vorangehn, eine fortgebildete aber folgen zu lassen. Wenn wir die letztere Gruppe aus dem Hebräerbrief, der Apokalypse und dem übrigen johanneischen Bestand zusammensetzen, so wird das kaum einem Widerspruch begegnen: eher wird man es beanstanden, daß wir die Reden des früheren Theils der Apostelgeschichte, den Jacobus- und ersten Petrusbrief dem Paulinismus voranschicken; — es muß sich

das durch die Ausführung selbst rechtfertigen. In der That schwanken könnte man über die Stellung des ersten Petrusbriefs, nicht sowohl wegen der gangbaren Anfechtung seiner Aechtheit, als weil er auch unter Voraussetzung derselben wahrscheinlich nachpaulinischen Datums und in seiner Lehrweise von Paulus nicht unberührt ist. Indeß erscheint diese Lehrweise doch überwiegend vorpaulinisch, der jacobischen nicht minder als der paulinischen verwandt; steht auch zu den petrinischen Reden der Apostelgeschichte in einem Verhältniß einfachster Fortbildung derselben Denkart, so daß doch die Gründe überwiegen, sie — ebenso wie der geschichtliche Petrus gestanden hat — zwischen Jacobus und Paulus in die Mitte zu stellen. — Noch bleibt bei dieser Anordnung der neutestamentlichen Lehrbegriffe ein Rest, der keine zusammenhängenden Darstellungen des Christenthums hergibt, sondern nur Elemente von solchen: Matthäus, Marcus, Lucas, sofern sie nicht bloße Erzähler sind, sondern eigne Anschauungen verrathen, der Judas- und zweite Petrusbrief, die Pastoralbriefe. Die in diesen Schriften hervortretenden Lehrelemente werden wir in eine Schlußgruppe zusammenfassen als bruchstückliche Zeugnisse gemein-christlicher Anschauung theils der apostolischen, theils der nächsten nachapostolischen Zeit; ein Nachtrag zu den großen originalen Lehrgebilden des apostolischen Kreises und der natürliche Uebergang zu der Lehrentwicklung der altkatholischen Zeit. —

---

5. Die Frage einer alttestamentlich-judaistischen Vorgeschichte.

Es bleibt uns, ehe wir zur Sache kommen, noch eine letzte Vorfrage übrig. Jeder Geschichtsabschnitt, dessen Darstellung man unternehmen kann, hat eine Vorgeschichte, in der irgendwie seine Wurzeln liegen, und darum pflegt man jedes historische Unternehmen mit einem Rückblick auf diese Vorgeschichte zu eröffnen. Haben wir auch hier, bei der neutestamentlichen Theologie, demgemäß zu verfahren? Das ist gewiß, daß die Lehre des Neuen Testaments bei aller offenbarungsmäßigen Ursprünglichkeit, die sie beansprucht, eine geschichtliche Vorstufe und Voraussetzung hat, — die religiöse Lehre des Alten Testaments. Das Evangelium entfaltet sich auf dem Boden einer Volksgemeinschaft, die bereits eine Religionsgeschichte von zwei Jahrtausenden hinter sich hat, und knüpft durchweg an den religiösen Besitz dieser Gemeinschaft und an die Erträgnisse ihrer Geschichte an. Seine Anschauungen von Gott und Welt, von Sünde und Gesetz, vom Heilsgut und Heilsweg, vom Reiche Gottes und

dem Träger desselben, dem Messias, wurzeln sämmtlich im Alten Testament. Die Apostel betrachten dasselbe als heilige Schrift auch für die Christengemeinde; sie begründen und belegen aus ihm ihre Lehren, und Jesus selbst setzt seine Verkündigung zu Gesetz und Propheten in das allerinnigste Verhältniß, — „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Gesetz oder Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). Freilich, dies „Erfüllen“ läßt die alttestamentlichen Anschauungen und Lehren nicht wie sie sind, sondern bildet sie durchgreifend fort und um: keine neutestamentliche Idee, die nicht irgendwie in einer alttestamentlichen wurzelte, aber auch keine alttestamentliche, die nicht im Neuen Testament etwas wesentlich Neues, Höheres würde.[1]) Demgemäß betrachten auch Jesus und seine Apostel das Alte Testament in einem Lichte, in welchem dessen eigene Verfasser es nicht betrachtet haben, im Lichte jener neuen und vollkommenen Offenbarung, von der auch hier gilt: „Das Alte ist vergangen; siehe, es ist alles neu geworden.“ Es fragt sich, ob dies Verhältniß eine vorgängige Darstellung der alttestamentlichen Theologie als Einleitung zur neutestamentlichen fordert. Natürlich könnte es sich nur um eine Skizze derselben handeln, denn eine eingehende und ausführliche Darstellung wäre eben keine Einleitung, sondern ein selbständiges Werk, das einen besonderen Beruf und eine besondere Vorschulung erfordern würde. Eine bloße Skizze aber würde lediglich das bieten, was der Leser einer neutestamentlichen Theologie am ehesten mitbringt, einen allgemeinen Ueberblick der alttestamentlichen Religionsgeschichte; sie könnte gerade das nicht bieten, worauf es demselben vorzugsweise ankäme, die alttestamentlichen Wurzeln der einzelnen neutestamentlichen Begriffe und Vorstellungen. Unter diesen Umständen erscheint es erlaubt, ja geboten, das Neutestamentliche in seiner thatsächlichen Neuheit ohne weitere Vorrede hinzustellen, und erst in der Darlegung desselben auf jedem Schritte den Unterschied wie Zusammenhang zur Anschauung zu bringen, in dem es zum Alttestamentlichen steht.

Aber ist nicht wenigstens die allerletzte Phase israelitischer Religionsgeschichte zur einleitenden Darstellung zu bringen, derjenige Zustand der jüdischen Religion, welchen das werdende Christenthum

---

[1]) Vgl. Oehler, Prolegomena zur Theologie d. A. T. S. 66. H. Schultz, Alttest. Theologie I, S. 6 der ersten Auflage.

vorfindet und von dem es sich abhebt? Es ist ja keine Frage, daß das religiöse Denken und Leben des jüdischen Volkes seit der Entstehungszeit der jüngsten alttestamentlich-kanonischen Schriften nicht stillgestanden hat. Liegt diese Entstehungszeit auch viel weiter abwärts als die jüdische Ueberlieferung uns versichert, nicht im persischen, sondern erst im maccabäischen Zeitalter, so bezeugen doch die Schriftdenkmale der letzten anderthalb Jahrhunderte vor Christus, die biblischen Apokryphen wie die außerbiblischen Pseudepigraphen, nicht minder die Schriften eines Philo und Josephus und vor allem das Neue Testament selbst eine Bewegung der Geister, welche das werdende Christenthum ganz anders umwogt, als es auch nach den jüngsten Propheten und Psalmen zu erwarten wäre. Und gewiß, wer die Geschichte des werdenden Christenthums, wer insonderheit das Leben Jesu darzustellen unternimmt, wird diesen zeitgeschichtlichen Boden zu beschreiben nicht unterlassen dürfen, weil eben in der Wechselwirkung zwischen ihm und dem, was von Oben sich in ihn hineinpflanzt, die Geburtsgeschichte des Evangeliums sich vollzieht. Anders liegt die Sache doch für die Aufgabe, lediglich den urchristlichen Lehrgehalt in seiner geschichtlichen Entfaltung zu verstehen und darzustellen. Diese Lehrentfaltung knüpft an die eigenthümlichen Lehren der judaistischen Periode so gut wie garnicht an; jedenfalls nicht so, daß sie zu ihrem Verständniß aus der an und für sich dürftigen und dunkeln judaistischen Ideenwelt besonderes Licht empfinge. Selbstverständlich ist Jesus, was Vorstellungswelt und Sprache angeht, formal ein Kind seines Volkes und seiner Zeit; er bedient sich auch solcher Vorstellungsformen und Ausdrücke, welche erst im nachkanonischen Zeitalter gäng und gebe geworden sind, wie vor allem des Begriffes „Himmelreich" oder „Reich Gottes". Und ebenso mögen die Apostel — vor allem Paulus — in ihren christologischen Betrachtungen sich hin und wieder jüdischer Schultheologumene bedienen, wie des schöpferischen „Wortes", des hypostatischen „Ebenbildes", des geistlichen „Adam" oder „himmlischen Menschen". Es mögen auch eine Reihe prophetischer, eschatologischer Anschauungsmittel, deren sich Jesus und seine Apostel bedienen, in der jüdischen Apokalyptik sich wiederfinden. Das alles sind doch nur Denk- und Vorstellungsformen, denen *sie* erst den Geist einhauchen, Geist überhaupt, und insonderheit den neuen christlichen Geist, von dem die jüdischen Vorgänger keine Ahnung haben. Und nun steht diesen spärlichen und rein formalen Anschließungen im Großen und Ganzen

vielmehr ein gegensätzliches Verhältniß zu den judaistischen Lehren und Denkweisen gegenüber. Wir werden finden, daß Jesus von den verschiedenen Richtungen und Denkarten, die in seiner Zeit im jüdischen Volke walteten, sich vollkommen unabhängig hält; daß er mit der vorherrschenden unter denselben, mit der pharisäisch-rabbinischen, in einem Kriege auf Leben und Tod steht; und daß er die einzige zeitgenössische Erscheinung, mit der er eine gewisse Geistesverwandtschaft fühlt, den Täufer Johannes zwar als seinen Vorläufer anerkennt, aber durchaus nicht als seinen Führer und Meister. Es ist von vornherein ein Grundzug seines Lehrens, der auch auf seine Jünger übergegangen ist, über die nachkanonische Gedankenentwicklung zurückzugreifen auf das Kanonische, Biblische und insonderheit Prophetische, von den pharisäischen Menschensatzungen auf das lebendige Gotteswort der heiligen Schriften (vgl. Marc. 7, 1 f.).

Nach alledem läßt sich schon hier einsehen, daß eine vorgängige Entwicklung der judaistischen Lehrgedanken, insonderheit der pharisäisch-rabbinischen, in keiner Weise zum Verständniß der Lehre Jesu und seiner Apostel erforderlich ist; ganz abgesehen davon, daß uns über den vorchristlichen Stand jener Zeitgedanken hinreichende Quellen kaum zu Gebote stehen.[1] Wir dürfen mithin von einer solchen vermeintlichen Vorgeschichte neutestamentlicher Theologie mit gutem Gewissen absehen, und dasjenige, was jedenfalls den Character der Neuheit und Ursprünglichkeit in einem Grade an sich trägt wie nichts Andres in der ganzen Weltgeschichte, auch in dieser ganzen Neuheit und Ursprünglichkeit zu uns reden lassen. —

---

[1]) Die sehr dankenswerthe neuerliche Darstellung der „altsynogalen Theologie" von Weber bringt uns doch nur eine entschieden nachchristliche Entwicklungsstufe zur Anschauung.

Erstes Buch.

Die Lehre Jesu nach den Synoptikern.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

Die Bedeutung der Lehre Jesu ist der Christenheit frühe zurückgetreten gegen die Bedeutung seiner Person und seines Werkes. Schon in den apostolischen Reden und Briefen stehen letztere durchaus im Vordergrund, während von seinen Worten wenig die Rede ist, und die nachfolgende Kirche, auch die evangelische, predigt wohl eine „Lehre von Christo", dagegen das eigne Lehren Jesu berücksichtigt sie dabei nur wie im Vorübergehen, im Lehrstück von seinem prophetischen Amte, welches im Verhältniß zum hohenpriesterlichen und königlichen nur wie eine Anbahnung erscheint. Zwar ist in neuerer Zeit eine Gegenströmung eingetreten; man hat versucht, die „Lehre Jesu" im Gegensatz zu der „Lehre von Christo" als das eigentliche Christenthum geltend zu machen, aber man hat von diesem Verfahren den Vorwurf einer Verflüchtigung des Christenthums nicht abzuwenden vermocht. Was ist hier das Rechte und Wahre? Da es gleich bedenklich erscheint, der Christenheit ein durchgängiges Mißverständniß ihrer Grundlage zuzutrauen, oder aber dasjenige, worin Jesus offenbar seinen Lebensberuf gefunden hat, zu einem untergeordneten Bestandtheil seines Lebenswerkes herabzusetzen, so drängt von vornherein die Frage nach dem Verhältniß seiner Lehre zu seiner Person und seinem Werke sich auf. Ihre Untersuchung wird uns ein vorläufiges Verständniß der Eigenart seiner Lehre ergeben.

Daß Jesus in seinem Volke als Lehrer aufgetreten, bezeugen ihm Freund und Feind; sie alle haben ihn als Rabbi, Meister, Lehrer, begrüßt, und er hat diese Anrede allezeit als richtig angenommen. Nur fühlte das Volk sofort einen tiefen Unterschied zwischen seinem Lehren und dem der Schriftgelehrten heraus: „was ist das für eine neue Lehre, rufen seine Zuhörer in der Synagoge, — er predigt mit Macht, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (Marc. 1, 27; Matth. 7, 29). An einer höheren Vollmacht, aus der er redete, an einem göttlich autoritativen Character seiner Lehre erkannte ihn das Volk als einen „Propheten“, den größten seiner alten Propheten gleich (Marc. 8, 28; Matth. 16, 14). Seine Jünger aber hofften und ahnten von ihm noch mehr: „er war ein Prophet, mächtig von That und Wort, vor Gott und allem Volk; wir aber hofften, er sollte Israel erlösen“ (Luc. 24, 19). Und Er kam dieser Hoffnung mit seinem innersten Bewußtsein entgegen; er wußte sich als den gottgesandten Retter Israels, als den „Messias“, und wollte nichts lieber, als daß man ihn im rechten Sinne als solchen erkenne (Marc. 8, 29; Matth. 16, 16 f.). So ruhte sein Lehren von Anbeginn auf dem Hintergrunde eines einzigartigen Selbstbewußtseins, auf einer unvergleichlichen Bedeutung seiner Person, und lief von Anbeginn auf etwas hinaus, das mehr als Lehre, das Werk und That sein mußte, auf die Stiftung des Reiches Gottes. Und diese Stiftung ist schließlich nicht durch sein Lehren als solches, sondern durch seine persönliche Lebenshingabe und -vollendung, durch sein Sterben und Auferstehen zu Stande gekommen. — Verliert dadurch seine Lehre ihre ursprüngliche, grundlegende Bedeutung, und sinkt zu einer bloßen Vorstufe der neutestamentlichen Offenbarung herab? Man muß doch sagen: so wenig die Lehre Jesu für sich, ohne seine Lebensausgänge, das Gottesreich ins Dasein zu rufen vermochte, so wenig hätten diese Lebensausgänge es ohne seine vorhergehende Lehroffenbarung vermocht. Erst diese Lehroffenbarung hat jene Ausgänge herbeigeführt und denselben ihren Sinn gegeben; und sie nur hat jene Jüngergemeinde gesammelt, welche diesen Sinn zu fassen und fortzupflanzen im Stande war. Und so ist seine Lehre zwar nicht sein Lebenswerk selbst, wohl aber der ideelle Wiederschein desselben, das Zeugniß dessen, was er gewollt, was er sich bewußt war zu sein und zu thun. Also dasjenige in seiner Erscheinung und Lebensthat, ohne welches dieselbe von uns schlechterdings nicht zu verstehen wäre; ohne welches auch die apostolische

1. Lehre und Leben.

Predigt von ihm nur eine Summe dogmatischer Aussagen wäre, die wir nicht erkennend zu durchdringen und auf deren Wahrheit wir keine Probe zu machen vermöchten. — Ein Ergebniß, nach welchem allerdings eine Entgegensetzung der „Lehre Jesu" als des eigentlichen Christenthums gegen die apostolische „Lehre von Christo" so schief als möglich ist.

2. Quellen. Ist dies die Bedeutung der Lehre Jesu für das Verständniß des ganzen Christenthums, so fragen wir um so angelegentlicher nach den Quellen derselben.

Jesus hat nichts geschrieben; nur im mündlichen Verkehr hat er seine Jünger zu lebendigen Zeugen seiner Sendung gebildet. Auch sie haben ihre Erinnerungen nicht sofort aufgezeichnet, sondern dem mündlichen Zeugniß vertraut, und als einer von ihnen in hohem Alter daranging, seinen Erinnerungsschatz der Gemeinde als Vermächtniß zu hinterlassen, war ihm Erinnerung und Auslegung so unzertrennlich geworden, daß er sein Jesusbild und insonderheit die Jesusreden nur aus der Schmelze seines eigenen Geisteslebens als Neubildung hervorzubringen vermochte. Aber obwohl wir ebendarum für die Herstellung eines auch der Form nach authentischen Bildes der Lehre Jesu von der johanneischen Quelle absehen müssen, so sind wir dennoch im Besitz einer hinreichenden und wohlbeglaubigten Ueberlieferung. Die drei ersten Evangelien haben die Erinnerungen des Lebens Jesu, wie sie in der ältesten Christenheit lebten, nicht nur noch innerhalb der γενεὰ αὕτη, noch vor'm Aussterben seiner Zeitgenossenschaft festgehalten (Matth. 24, 34; Marc. 13, 30; Luc. 21, 32): sie beruhen auch ihrerseits auf noch älteren Aufzeichnungen, deren zuverlässige Herkunft feststeht. Der alte Papias hat die Existenz einer „Sammlung von Aussprüchen" (Jesu) bezeugt, welche der Apostel Matthäus, also einer der ständigen Begleiter Jesu, in hebräischer (aramäischer) Sprache verfaßt, und diese älteste, zuverlässigste und reichhaltigste Quelle für die Lehre Jesu läßt sich in den Redemassen wiedererkennen, mit welchen der erste und der dritte Evangelist den Verlauf ihrer erzählenden Hauptquelle unterbrechen[1]). Aber auch diese erzählende Hauptquelle, welche die beiden mit dem Marcusevangelium gemein haben und die in demselben jedenfalls am unverändertsten zum Vorschein kommt, das „Urevan-

[1]) Vgl. mein Leben Jesu I, S. 86 f.

gelium", enthält einen Schatz von Lehrreden Jesu, und dies Urevangelium ist — wenigstens in betreff seiner meisten und wichtigsten Einzelstoffe — nach glaubwürdigem Zeugniß desselben Papias auf Marcus, den Begleiter des Apostels Petrus, d. h. auf des Petrus eigne Lehrvorträge zurückzuführen[1]). Endlich was entweder Matthäus oder — weit reichlicher — Lucas für sich allein besitzt, das entstammt entweder ebenfalls jener Spruchsammlung, oder es hat nach Luc. 1, 1 die Vermuthung anderer uralten Quellen für sich, und bewährt sich dadurch, daß es mit dem Verbürgtesten gleichartig und gleichwerthig erscheint. — Nun weicht ja freilich der Wortlaut mancher Sprüche oder der Zusammenhang, in dem sie erscheinen und die Deutung, welche sie in demselben empfangen, im Einzelnen von einander ab, wie das bei einer so vermittelten Ueberlieferung nicht anders zu erwarten ist. Theils verschiedene griechische Uebersetzung jener aramäischen Sprüche, theils die unwillkürlich verändernde mündliche Ueberlieferung hat manches bedeutsame Wort dem Matthäus und dem Lucas in verschiedenartiger Fassung zugeführt, und dazu ist dann die auseinandergehende Vermuthung des einen und anderen Evangelisten über den ursprünglichen Anlaß des Ausspruchs hinzugekommen. In solchen Fällen hat natürlich, wenn die Verschiedenheit für die biblisch-theologische Verwerthung des Ausspruchs in Betracht kommt, eine kritische Untersuchung nach dem ursprünglichen Sinn und Wortlaut stattzufinden. Im Allgemeinen hat die ursprünglich nur mündliche Ueberlieferung der Festigkeit dieses Sinnes und Wortlauts doch viel weniger Eintrag gethan, als man nach anderen Maßstäben meinen sollte. Die ausschließlich auf Mündlichkeit gebaute Ueberweisung des Alterthums hat auch die Treue des Jünger-Gedächtnisses ganz anders ausgebildet als bei uns; die Aussprüche Jesu insonderheit hatten durch die Eigenart ihres Inhalts wie ihrer Form eine unvergleichliche Macht sich einzuprägen; dazu werden sie im Kreise der ersten Gläubigen so vielfach und geflissentlich wiederholt worden sein, daß sie bald einen festen, mit heiliger Scheu bewahrten Gemeinbesitz bildeten. Und so ist es in der That nur Weniges, wogegen die zweifelmüthige moderne Kritik ernsthaftere Bedenken erhebt: einige Sprüche, die ein judaisirendes oder ebionitisches Gepräge als Erzeugnisse judenchristlicher Tradition zu kennzeichnen scheint; einige Varianten und Auslegungen

---

[1]) Vgl. mein Leben Jesu I, S. 84 f.

von Gleichnissen, und besonders ein Theil der im engeren Sinne prophetischen Reden, die man um ihrer inneren Schwierigkeiten willen auf eine spätere apokalyptische Quelle zurückführen möchte, während sie nach allen Spuren denselben Quellen entstammen wie die Bergpredigt und die unanfechtbarsten Gleichnisse. Von solchen zweifelhaften Sprüchen wird natürlich im Einzelnen zu handeln sein: der Probierstein ihrer Aechtheit bleibt das ganz bestimmte und unnachahmliche Gepräge, welches den wesentlichen Bestand der synoptischen Jesusreden nicht nur von aller Weisheit dieser Welt, sondern auch von der Spruchweisheit des übrigen Neuen Testaments unterscheidet.

3. Eigenart. Ebendiese Eigenart der Lehre Jesu haben wir uns, soweit das im Voraus geschehen kann, nach Form und Inhalt zu verdeutlichen.

Die Form, in welcher Jesus nach der synoptischen Ueberlieferung redet, ist die gnomische oder parabolische, von der wir schon im Alten Testament Vorbilder und Ansätze finden, der kurze, bündige Sinnspruch, aus dem auch die etwa eintretende längere Lehr- oder Streitrede sich zusammensetzt, oder die knapp ausgeführte bildliche Erzählung, das Gleichniß. Beiderlei Lehrformen entsprechen in vorzüglicher Weise dem Erforderniß mündlicher Unterweisung, wie sie Jesus neben seiner Volkspredigt seinen Jüngern insonderheit gewidmet hat (Marc. 4, 10. 34): sie machen die mitzutheilenden Gedanken im höchsten Maaße anschaulich, eindrucksvoll und behaltbar. Allein es ist keineswegs nur ein unterrichtliches Bedürfniß, welches das durchgehends bildliche Gepräge der Lehre Jesu bedingt: dasselbe entspringt — und das führt uns in die Eigenart der Lehre Jesu tiefer hinein — vielmehr aufs vorzüglichste der Natur der mitzutheilenden Dinge. Es sind eben die ewigen Wahrheiten, die himmlischen Dinge in irdischer Sprache nur durch bildliche Formen zur Anschauung und zu volksthümlichem Verständniß zu bringen; und so ist es die Muttersprache der Religion, die Jesus redet. Und er redet diese Sprache in einer Reinheit und Vollkommenheit, die seiner Mittheilungsweise etwas durchaus Unvergleichliches gibt: sie unterscheidet sich nicht nur von aller Sprache der Wissenschaft, sondern auch von derjenigen Sprache religiöser Betrachtung, die uns in den Schriften der Apostel entgegentritt. Sie unterscheidet sich von ihr wie der lebendige Quell auch von dem frisch und klar dahinfließenden Bache: es ist alles Unmittelbarkeit, lebendige Anschauung, schlichteste

Genialität; es quillt ihm alles nicht aus einer irgendwie vermittelten oder erarbeiteten Gedankenwelt, sondern aus angestammtem Geistesbesitz, aus der Fülle seines inneren Lebens. — Damit hängt weiter zusammen, daß er nur ausnahmsweise, nur aus Herablassung zum Unverstand oder zur Beschämung seiner Gegner zu Beweismitteln greift. In der Regel verschmäht er dieselben, weil er sie um sein selbst willen nicht bedarf, und weil auch das aufrichtige Herz seines Hörers ihrer nicht bedarf; weil was er sagt sich der Vernunft und dem Gewissen des aufrichtigen Menschen von selbst als schlagende Wahrheit erweist. So ist seine Rede im höchsten Sinne Zeugniß, nämlich Zeugniß des Göttlichen, das in ihm lebt und webt; ein „Wahrlich, ich sage euch" ist der stehende Ausdruck einer inneren Selbstgewißheit, die auf die willige oder unwillige innere Zustimmung des Hörers rechnen darf. Ja, die Religion, die in ihm lebt, wird formell gar nicht von ihm gelehrt; gelehrt werden etwa ihre sittlichen Folgerungen, wie in der Bergpredigt, oder die Bedingungen und Wege ihrer Auswirkung, wie in den Gleichnissen: sie selber spricht er nur aus, ja er setzt sie mehr noch voraus als daß er sie ausspräche; sie ist ihm wie der stille, klare Sternenhimmel, der selbstverständlich über der Erde steht, ob auch Wolken ihn vor Menschenaugen verdecken. — Und nun erst die inhaltliche Eigenart des neuen Glaubens, den er in solcher Weise verkündet! Fassen wir, um nicht vorzugreifen und ins Unendliche zu gerathen, nur einige wenige Characterzüge ins Auge, die ihn von allem unterscheiden und über alles emporheben, was sonst in der Welt Religion heißt. Die Religion Jesu ist vor allem Welt-religion, allgemein-menschlich. Unerachtet sie in israelitischer Sprache redet und zunächst dem Volke Israel dargeboten wird, streift sie doch schon in ihrer Geburt jede nationale Schranke innerlich ab: sie macht alle Menschen zu „Nächsten", macht vor Gott keinen Unterschied zwischen ihnen, kommt den überall gleichen Bedürfnissen des Menschenherzens mit himmlischer Befriedigung entgegen. — Sie ist weiter Geistesreligion, Religion der Innerlichkeit und der Freiheit. Sie bindet nicht an heilige Orte und Zeiten, sie kennt keine Opfer und Ceremonien, keine Formen und Formeln, die Gotte an und für sich gefielen; nichts gilt in ihr als das reine Herz, als die Liebe Gottes und was sie im Herzen hervortreibt. Und doch ist sie der kräftigsten Aeußerung und Gemeinschaft fähig; auch sie hat Formen des religiösen Lebens, des persönlichen wie des gemeinsamen, aber sie haben nur Werth, sofern

der freie Drang des Herzens sie hervortreibt oder erfüllt. — Wiederum: sie ist die vollkommen sittliche und sittlich vollkommene Religion. Alles in ihr hat seine ethische Seite, seine sittliche Frucht, ohne welche es vor Gott nichts gilt. Und die sittliche Forderung, welche dieser Gottesglaube hervortreibt, ist die höchste, strengste und umfassendste, die sich denken läßt; über jede äußere und einzelne Gehorsamsthat hinaus wird der ganze innere Mensch für Gott und sein Gebot in Anspruch genommen; nur der höchste und reinste Beweggrund wird anerkannt, und die Sünde bis in die innerste Herzensfalte, bis in die Aufwallung des Zorns, in die Regung der Begierde verfolgt. — Und diese Religion der unerbittlichen sittlichen Strenge ist gleichwohl Heilsreligion, Religion der Gnade im umfassendsten Sinne des Wortes. Aus derselben Idee Gottes als des unbedingt Guten, aus der die unbedingte Forderung entspringt, „vollkommen zu werden wie der Vater im Himmel vollkommen ist", entspringt zugleich die frohe Botschaft seines unbegrenzten väterlichen Erbarmens, das auch dem verlorensten Sohne rettend nachgeht und verzeihend entgegenkommt, — fließt der Gedanke eines Himmelreiches, einer Gottgemeinschaft, die sich schon der geistlichen Armuth, der puren empfundenen Bedürftigkeit schenken kann, weil sie selber den Armen reich machen, den Hungernden und Dürstenden mit Gerechtigkeit sättigen will. — Endlich ist das Evangelium Jesu die Religion des ewigen Lebens. Es gibt dem Menschen seine verlorene ewige Heimath wieder, macht ihn wie kein anderer Glaube es vermag, heimisch in der unsichtbaren Welt der Vollkommenheit, die seine Seele sucht, und hebt ihn dadurch über die Unvollkommenheiten des irdischen Daseins empor. Aber nicht so, daß es ihm dies irdische Dasein entwerthete, ihm Weltflucht und Todessehnsucht anerzöge; vielmehr es weiht ihm diese Erde zum Vorhof des Himmels, und ihr Leid zu einer Schule des ewigen Lebens; der Himmelreichsgedanke, der Gedanke des im Diesseits ausgesäeten, ins Jenseits hineinreifenden Gottesreiches hebt über den Gegensatz des Diesseits und Jenseits, des Lebens und des Todes hinaus.

4. Ursprung. Ist dies die Eigenart der Religionslehre Jesu, so wird über deren Ursprung ein verständiger Zweifel kaum möglich sein.

Sie trägt durchaus das Gepräge der höchsten Ursprünglichkeit, des Ursprunges zunächst aus seinem eigenen Innenleben; aber nicht in dem Sinne, als wäre sie dessen subjectives Gedicht, — sie wäre

so erst recht das unlösbarste psychologische und historische Räthsel —, sondern als unmittelbares Empfängniß seines Inneren von Oben, als Offenbarung Gottes in ihm und durch ihn. Das ist wenigstens das Bewußtsein, welches er selbst von seiner Lehre gehabt hat: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater“, — „Meine Lehre ist nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat“ (Matth. 11, 27; Joh. 7, 16). In der That ist es unmöglich, so oft auch der Versuch dazu gemacht worden ist, das Bewußtsein und den Lehrgehalt Jesu aus irgend einer der in seinen Tagen vorhandenen Geistesmächte abzuleiten. Auch wenn eine Berührung Jesu mit der hellenischen Welt nicht schon aus äußeren lebensgeschichtlichen Gründen ausgeschlossen wäre, — wie hätte er sein inneres Licht und Leben an diesem Heerd zu entzünden vermocht? Die Religion des klassischen Alterthums, auch in ihren edelsten Erscheinungen und in ihren damals noch am ehesten lebendigen Mysterien, war Anbetung der vergötterten Natur, also das volle Gegentheil der Religion Jesu. Und die antike Philosophie, auch in ihren höchsten dem Evangelium zustrebenden Wahrheitsahnungen, war eben Philosophie und nicht Offenbarung, eine schwankende, zweifelnde Frage an den Himmel, nicht eine gewisse und vergewissernde Antwort vom Himmel her, wie Jesus sie gibt. Aber auch die jüdische Religion, in der er geboren und erzogen war, ist kein Schlüssel der seinigen. Hier herrscht von allen Characterzügen, die wir an letzterer eben hervorgehoben haben, so ziemlich das Gegentheil. Diese jüdische Religion der Tage Jesu ist bei aller Proselytenmacherei und allen Weltherrschaftsträumen so engherzig-national wie möglich, und hängt trotz einer gewissen Vergeistigung, die ihr Cultus in der Synagoge erfahren hat, an äußerlichen Formen und Gebärden zäher denn je. Ihren angeborenen ethischen Character hat sie zwar nicht verleugnen können, aber sie hat ihn nach Möglichkeit veräußerlicht und verflacht; und ihren ebenso angeborenen Heilsglauben hat sie, anstatt auf die Erlösung des inneren Menschen, auf die Erlösung von äußeren, natürlichen und politischen Lebenshemmungen bezogen. Den Glauben ans Jenseits hat sie, im Unterschiede von ihren älteren Ueberlieferungen, allerdings ausgebildet, aber so, daß sie das Jenseits mit irdisch-sinnlichen Träumen erfüllte, anstatt das Diesseits mit überirdischen Zielen zu durchgeistigen. Mit Einem Worte, die im jüdischen Volke jener Tage lebendige Religion ist eben die, welche sich — nur noch etwas bewußter und förmlicher — im Pharisäerthum ausprägt: wie tief und jede ur-

sprüngliche Verwandtschaft und Sympathie ausschließend aber der Gegensatz zwischen Jesu und dem Pharisäerthum war, darüber ist angesichts unserer evangelischen Berichte kein Wort zu verlieren. Aber auch von den bekannten übrigen Sonderausprägungen des damaligen Judenthums ist keine Jesu geistesverwandter. Das Sadducäerthum, dieser vornehm-öde priesterliche Conservatismus, der sich der religiösen Fortbildung des Judenthums überhaupt entgegengesetzt hat, besitzt gar kein positives religiöse Princip, und konnte mit seiner Leugnung des ewigen Lebens Jesum nur abstoßend berühren. Den Essenismus, mit welchem so manche ihn haben in Verbindung bringen wollen, hat Jesus auch mit keinem Worte gestreift. Hier lagen wohl tiefere religiösen Bedürfnisse zu Grunde, aber sie wurden auf eine Weise befriedigt, die für Jesum völlig fremd und abstoßend war, auf dem Wege der Möncherei und Geheimthuerei, aus einer dualistisch-ascetischen Grundansicht heraus, von der in der Lehre Jesu auch kein Hauch zu spüren ist. Ebensowenig ist endlich bei ihm eine Spur des Alexandrinismus, jener künstlichen Vermittelungstheologie zwischen alttestamentlicher Religion und griechischer Philosophie, die sich zur Lehre Jesu verhält wie Cisternenwasser zum lebendigen Quell. Nun hat es allerdings im jüdischen Volk jener Tage neben jenen ausartenden Zeitrichtungen noch eine ächtere Nachfolge der Psalmisten und Propheten gegeben, jene „Armen im Geiste" und „Stillen im Lande", aus deren Kreisen Jesus ohne Zweifel menschlich und häuslich hervorgegangen ist. Aber je reiner und tiefer jene lautere Abfolge der alttestamentlichen Religion war, um so mehr mußte sich in ihr ein Zug ausprägen, welcher Jesu persönlich vollkommen fremd, ja seinem eigenthümlichen Bewußtsein geradezu entgegengesetzt ist, jener Grundzug des Schuldbewußtseins, des tiefempfundenen Zwiespaltes zwischen dem heiligen Gotte und dem sündigen Israel, der sich in einem Täufer Johannes zu einer geradezu typischen Figur gestaltet hat. Dieses Gefühl der Gottentfremdung, der Gott und Mensch von einander scheidenden Sünde und Schuld konnte Jesus in barmherzigem Mitleid zwar mitempfinden, und vielleicht ist sein Gang zur Johannestaufe aus eben diesem Mitgefühl zu erklären: ihm persönlich ist es so vollkommen fremd, daß vielmehr das ungetrübte Gefühl der Gottgemeinschaft, das selige Bewußtsein der Gotteskindschaft den Grundton seines ganzen Selbstbewußtseins bildet.

5. Offenbarungscharacter.

Und damit stoßen wir auf das eigentliche Geheimniß der Persönlichkeit Jesu, welches den springenden Punkt seiner ganzen Lehre bildet und die oben gezeichnete Eigenart derselben nach allen Seiten hin erklärt und trägt. Nicht verkündet er eine allgemein-menschliche Gotteinheit, die allen entweder angeboren oder auf dem Wege eigner Entwicklung erreichbar wäre, sondern er ist jener Gottgemeinschaft in unmittelbarer und ursprünglicher Weise nur für sich selber gewiß. Aber aus ihr, aus dem Bewußtsein der Gottessohnschaft im einzigen Sinne, erwächst ihm sein Heilandsbewußtsein, der Berufstrieb, den Brüdern zu einer ähnlichen Gottgemeinschaft zu helfen, oder — was dasselbe ist — sie in das in Ihm erschienene Himmelreich aufzunehmen; und von hier aus entfaltet sich seine „frohe Botschaft", sein Lehren und Predigen, nach allen Seiten. Wie unmöglich es ist, jenes alles tragende Grundbewußtsein Jesu in einen schwärmerischen Traum aufzulösen, wie fest es in der Wahrheit begründet sein muß, in einer Thatsache, die ihn nicht blos Offenbarung haben läßt, sondern ihn selbst zur persönlichen Gottesoffenbarung macht, das sei hier, wo es sich nur um Zeichnung, nicht um Rechtfertigung der Lehre Jesu handelt, nur beiläufig in Erinnerung gebracht. Ist doch dies Selbstbewußtsein Jesu nicht auf dem Boden hellenischer, selbsttäuschender Vermischung des Göttlichen und Menschlichen erwachsen, sondern auf dem Grunde von Gesetz und Propheten, auf dem Grunde der ethisch-metaphysischen Unterscheidung von Gott und Mensch, auf welchem es nur gedenkbar ist als Reflex eines inneren Lebens, das in der That nicht kennt was den heiligen Gott und das Menschenherz scheidet, die Sünde[1]). Eine zwiefache Probe auf die Wahrheit jenes Selbstbewußtseins aber gehört unmittelbar dem Character seiner Lehre an. Die eine ist mehr formeller Natur. Als auf Offenbarung beruhende Religionslehre ist ja die Lehre Jesu am ehesten zu vergleichen mit der Verkündigung der Propheten; aber es waltet hier doch ein bedeutsamer Unterschied. Ueber die Propheten kommt die göttliche Eingebung stoßweise, als eine halb fremdartige Macht, die sie in besonderen hochgehobenen Augenblicken ihres Lebens gleichsam überfällt: bei Jesu ist alles Gleichmaß, er kennt keinen Unterschied von Offenbarungs- und Alltäglichkeitsstunden; ruhig und stätig, nicht indem er über sich selbst hinausgehoben wird, sondern indem er einfach er selbst ist und sich selbst gibt, quillt ihm

[1]) Vgl. mein Leben Jesu I, S. 182 f.

der Born der göttlichen Offenbarung. Es ist der Ewigkeitsgrund seines persönlichen Lebens, aus dem ihm allezeit „Worte des ewigen Lebens" fließen. Das andere, was wir meinen, führt in den Inhalt und Mittelpunkt seiner Lehre hinein. Er ist nicht blos der Prophet seiner Religion, wie Mose; er ist selber deren lebendiger Inhalt und Grund, indem seine Person das Ganze seiner Lehre trägt, verbürgt, ja erst ermöglicht. Wäre in Ihm nicht die Gottgemeinschaft, das „Reich Gottes" persönlich verwirklicht, so hätte seine ganze Verkündigung desselben keine Wahrheit und keinen Sinn; ja er hätte als Kind seines Volkes und der Religion desselben den Gedanken des Gottesreiches, der Einkehr des heiligen Gottes zu sündigen Menschenkindern, gar nicht fassen können, wäre derselbe nicht in seiner schlechthin reinen Herzensgemeinschaft mit Gott in ursprünglicher Weise verwirklicht gewesen. Nun aber fassen wir es, wie alle die oben hervorgehobenen großen Characterzüge seiner Lehre nichts anderes sind als die natürlichen Ausstrahlungen seines persönlichen Bewußtseins, die einfachen Abfolgen aus der Thatsache seines einzigartigen ideal-vollkommenen Verhältnisses zu Gott. Weil er das reine Herz des völligen Gotteskindes hat, so vermag er den Vater im Himmel zu schauen wie kein Prophet vor ihm und kein Apostel nach ihm, und alle Nebel nationaler Beschränktheit und gesetzlicher Veräußerlichung der Religion fallen vor seinem Geistesauge dahin. Weil der Ewig-gute, der εἷς ἀγαθός (Marc. 10, 18) mit seiner heiligen Liebe in ihm lebt und webt, kann er auf der einen Seite die heiligen Forderungen desselben bis zur äußersten auch Herz und Gedanken richtenden Schärfe entfalten, und auf der anderen zugleich den ganzen rettenden, vergebenden und heiligenden Liebeswillen des Vaters verbürgen und verwirklichen. Endlich, weil er hienieden das Leben einer höheren Welt führt und im Kampfe mit der irdischen Welt siegreich bewährt, so ist die Scheidewand des Diesseits und Jenseits für ihn innerlich aufgehoben und das ganze Erdenleben in das verklärende Licht der Ewigkeit hineingestellt. Indem wir aber so alle Grundzüge seiner Lehre aus seiner persönlichen uneingeschränkten Gottgemeinschaft ableiten und nur aus ihr abzuleiten vermögen, haben wir sie auf ebendas zurückgeführt, was ihn zum persönlichen Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung unter den Menschen macht, und damit den positiven Thatbeweis des Offenbarungsursprungs und -characters seiner Lehre erbracht. —

Gleichwohl hat die Lehre Jesu Eine Seite, von der aus ihre volle Ursprünglichkeit mit vielem Schein angefochten werden könnte: das ist ihr Zusammenhang mit dem Alten Testament. Bei alledem, was wir von seiner Erhabenheit über die religiösen Richtungen des zeitgenössischen Judenthums sagten, — sind die heiligen Urkunden seines Volkes, sind „Gesetz und Propheten" ihm nicht göttliche Autorität? Und ist darum seinem Evangelium der persönliche, offenbarungsmäßige Ursprung nicht wenigstens halb abzusprechen und dasselbe lediglich als prophetische Fortbildung und Vollendung der alttestamentlichen Jehovahreligion aufzufassen? 6. Verhältniß zum A. T.

Gewiß, Gesetz und Propheten reden ihm Gottes Wort. Nicht blos dem Volk oder den Schriftgelehrten gegenüber beruft er sich auf dieselben als auf deren heilige Schrift: auch ihm selbst sind sie seines Fußes Leuchte und das Licht auf seinem Wege. Wenn die Versuchungsgeschichte ihn mit Schriftworten die Anläufe Satans zurückschlagen, die Verklärungsgeschichte ihm von Mose und Elia den Ausgang, den er in Jerusalem nehmen sollte, verkündigen läßt (Luc. 9, 31), so liegt diesen Darstellungen die Thatsache zu Grunde, daß er in den schwersten Entscheidungen seines Lebens nach dem Schriftwort, nach „Gesetz und Propheten" gegriffen und sich daran gehalten hat. Und so unbedingt erscheint sein Glaube daran, daß ihm „eher Himmel und Erde vergehen mögen", als daß Ein Buchstabe oder Tüttel vom Gesetz hinfiele (Matth. 5, 18; Luc. 16, 17). Demgemäß erscheint auch seine Lehre durchgängig im Alten Testament gewurzelt; alle ihre Begriffe und Elemente entstammen demselben, und wenn er Vieles und Großes nicht geflissentlich lehrt, so erklärt sich das auch daraus, daß er es bei seinen Jüngern als ein aus dem Alten Testament Geläufiges voraussetzen darf. — Dennoch, in einem unfreien, knechtischen Abhängigkeitsverhältniß von der alttestamentlichen Schrift finden wir ihn nicht. Auch das Wort vom Scheidebrief, der erlaubt sei, auch das Gebot, daß man am Sabbath „kein Werk thun soll", stand im Gesetz, und er hat sich nicht daran gekehrt; er hat in jenem Falle den schöpferischen Gedanken Gottes, in diesem das königliche Recht des Menschensohnes getrost dawider gesetzt. Ja, wenn wir es näher überlegen, so erstaunen wir über die weiten Strecken alttestamentlicher Schrift, die gleichsam gar nicht für ihn da sind, obwohl er sie nachweislich gekannt hat. Das ganze weite Gebiet des Opferwesens und der Ceremonialgesetze hat er kaum ein- und das andere Mal gestreift; die ganze politisch-theokratische Gestalt

der messianischen Idee hat ihn höchstens mit dem Erfolge berührt, ein- für allemal abgewiesen zu werden, und alles sittlich Unvollkommene des Alten Testaments, insonderheit der theokratische Rachegeist mit seinen Thaten und Worten — und wenn er einen Elias zum Vertreter hätte (Luc. 9, 54) — macht ihn keinen Augenblick irre an dem Liebes- und Duldungsgesetze, das seinem Reiche geziemt. Wir sehen, er hat das Alte Testament doch mit unabhängigem Geiste gelesen, mit einem sichren Prüfstein im Herzen, der ihn den göttlichen Kern von der menschlichen Schale, die ewige Idee von der unvollkommenen zeitlichen Ausprägung auch in den schwierigsten Fällen unterscheiden ließ, und diesen Prüfstein kann er nur haben in der höheren und reineren religiösen Idee, die er in sich selbst trägt. So leuchtet ein, wie sein Verhältniß zur alttestamentlichen Schrift mit nichten aufhebt oder auch nur einschränkt, was wir über die Ursprünglichkeit seiner Lehrgedanken, über den Ursprung derselben aus den Tiefen seines in Gott geführten Innenlebens vorhin ausgeführt haben. — Aber welches ist denn nun sein Verhältniß zu Gesetz und Propheten, das ihn an dieselben glauben läßt ohne ihn an sie zu binden? Es sagt's am besten das Wort Matth. 5, 17: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Die Offenbarung Gottes beginnt ja nicht erst mit ihm; sie vollendet sich in ihm, und die Vorstufen dieser Vollendung sind eben Gesetz und Propheten: so versteht es sich von selbst, daß der Träger der vollendenden Offenbarung die vorbereitende nicht „auflöst“, nicht abthut, sondern anerkennt. Aber ebenso versteht es sich von selbst, daß ihm diese vorbereitende Offenbarung noch nicht die vollkommene ist, daß er ihre durchschauten Unvollkommenheiten ins Vollkommene aufzuheben hat, und das eben ist die „Erfüllung“, von der jener Spruch redet. Nicht ein thatsächliches Erfüllen, wie es an sich vom Messias wohl behauptet werden könnte, — sondern, wie der weitere Verlauf der Bergpredigt ganz außer Zweifel setzt, eine lehrhafte Erfüllung, d. h. Vervollkommnung und Vollendung, kraft welcher der innerste Sinn von Gesetz und Propheten erst herausgestellt und zur Geltung gebracht werden soll, so wie er in seiner alttestamentlichen Form nicht herausgestellt und zur Geltung gebracht ist. Daß hiebei diese alttestamentliche Form als solche gesprengt wird, wie die Knospenhülle zerspringen muß, wenn die Blüthe aufgeht, das hat Jesus selbst nie verkannt. Nur in dem Sinne soll

„kein Jota noch Häkchen vom Gesetz hinfallen“, daß es als leere Hülse weggeworfen würde: es ist in allem ein göttlicher Kern und Keim, der zu seinem Rechte, zu seiner Entfaltung kommen muß. Aber indem er dazu kommt, fällt die seitherige Hülle und Schaale unvermeidlich dahin, wie das an den Gesetzeserörterungen, welche auf Matth. 5, 17—20 folgen, anschaulich ist: wird doch in jeder derselben ein unvollkommener Ausdruck göttlicher Idee dem Geiste nach erfüllt und dem Buchstaben nach in der That aufgelöst. Und wie mit diesen Gesetzesbestimmungen, so ist es mit allen alttestamentlichen Begriffen und Anschauungen, welche Jesus verwerthet: sie werden bestätigt und umgewandelt in Einem Athemzug; sie werden, so gewiß sie im Alten Testamente wurzeln, als göttlich anerkannt, aber so, daß ihre göttliche Art und Triebkraft nun erst zur vollen Entfaltung kommt; daß sie — alt und neu zugleich — in Jesu Munde nicht mehr alttestamentlich, sondern neutestamentlich sind.

Die Losung vom Erfüllen des Gesetzes und der Propheten reicht über den unmittelbaren Sinn von Matth. 5, 17 hinaus; sie bezeichnet das gesammte Verhältniß Jesu zum Alten Testament. Er erfüllt Gesetz und Propheten, indem er herbeiführt, worauf diese abzielen: das Himmelreich oder Reich Gottes (Luc. 16, 16). Diesen Grundbegriff Jesu, von dem aus seine ganze Lehre — wenigstens wie die drei ersten Evangelien dieselbe darstellen — sich aufschließt, haben wir vor allem ins Auge zu fassen.

Zweites Kapitel.

Das Himmelreich oder Reich Gottes.

Jesus ist aufgetreten mit der Predigt: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Matth. 4, 17), und seine ganze Verkündigung von Anfang bis zu Ende läßt sich zusammenfassen in „die frohe Botschaft vom Reiche Gottes“ (Marc. 1, 1; Ap.=G. 1, 3). Die Bergpredigt beginnt mit der Zusage des Himmelreiches an die geistlich Armen; die Gleichnisse drehen sich um den Gedanken des Gottesreiches; die Weissagungen beziehen sich auf dessen Erscheinung. Auch

die weiteren Schriften des Neuen Testaments kennen diesen grundlegenden Begriff (vgl. z. B. Joh. 3, 3 u. 5; Ap.-G. 8, 12; Jac. 2, 5; Röm. 14, 17; 1. Kor. 4, 20; 15, 50), und wenn derselbe ihrer eigenthümlichen Lehrsprache nicht angehört und daher nur ausnahmsweise auftritt, so gibt er sich um so mehr als ein Nachklang der eigenen Lehrweise Jesu zu erkennen. Was nun hat Jesus mit dieser seiner Lieblingslosung gemeint und gewollt?

. Wortsinn. Was zunächst den Wortsinn angeht, so kann βασιλεία sowohl abstract das „Königthum", die königliche Gewalt und Würde bedeuten (= hebräisch מְלוּכָה), als concret das „Königreich", das Herrschergebiet (מַלְכוּת). Beide Begriffsabwandlungen hat Luther mit „Reich" übersetzt, und sie gehen in Vorstellung und Sprachgebrauch so in einander über, daß man bei manchen Stellen der Evangelien zwischen ihnen im Zweifel bleiben kann. Aber jedenfalls ist die abstracte Fassung die bei weitem seltnere; — am sichersten liegt sie etwa vor in Luc. 22, 29; 23, 42 (κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου, βασιλείαν; und ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου) —, dagegen die concrete ist die durchaus gewöhnliche; sie allein paßt zu Wendungen wie „Der Kleinste im Himmelreich", „Ins Reich Gottes Eingehen", „Das Reich ererben, das bereitet ist" (vgl. Matth. 5, 4). Es ist daher auch in zweifelhaften Fällen dieser concrete Begriff des Königreiches vorzuziehen und hier unsrer Untersuchung zu Grunde zu legen. — Was den Doppelausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν und τοῦ θεοῦ angeht, so gehört der erstere lediglich dem Matthäusevangelium an, in welchem er der vorherrschende ist; das übrige Neue Testament kennt — abgesehen von der in Joh. 3, 3 und 5 schwankenden Lesart — nur die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Daß mit beiden Ausdrücken dasselbe gemeint ist, geht aus den Parallelen des Matthäus einer- und des Marcus und Lucas andererseits hervor; ebenso aus dem bei Matthäus nicht seltenen absoluten Ausdruck ἡ βασιλεία; auch in rabbinischen Schriften finden sich beide Ausdrücke nebeneinander. Die Meinung, daß der Ausdruck „Himmelreich" eine erst nach der Zerstörung Jerusalems erfolgte, vom ersten Evangelisten vorgenommene Umbiegung des Begriffes sei, durch welche die auf Erden nicht mehr erhoffte Reichserscheinung in den Himmel verlegt werden solle, ist sicher eine irrige: das erste Evangelium ist das älteste, noch vor dem Untergang Jerusalems verfaßt, und die Reichserscheinung wird

in ihm wohl vom Himmel her erwartet, aber mit nichten in den Himmel verlegt (4, 17; 24, 30; 26, 64). Das Wahrscheinliche ist vielmehr, daß der Ausdruck der ältesten Quelle, der Spruchsammlung des Matthäus, entstammt und von Jesu selbst mit Vorliebe gebraucht worden ist; seine Räthselhaftigkeit und eigenthümlich alttestamentliche Präge mag — ähnlich wie es mit dem Ausdruck „Menschensohn“ gegangen ist — seinen Uebergang in den heidenchristlichen Sprachgebrauch und daher ins zweite und dritte Evangelium verhindert haben. Den näheren Sinn anlangend, so ist die Ansicht abzuweisen, daß „Himmel“ hier — nach der jüdischen Abneigung, den Namen Gottes auszusprechen — nur eine Umschreibung für „Gott“ sei; das ist durchaus Jesu Art und Sprachgebrauch nicht, der jenes Reden vom „Himmel“ anstatt von „Gott“ vielmehr mißbilligt (Matth. 5, 34); auch wäre dann mindestens statt des stehenden Pluralis οὐρανῶν die Einzahl zu erwarten.[1]) Der Ausdruck scheint vielmehr den Stellen Dan. 2, 44 und 7, 13. 14 zu entstammen und auf den Himmel als die ursprüngliche Heimath des Gottesreiches hinzuweisen, der Genitiv also den Ursprung und die daher sich ergebende Beschaffenheit desselben auszudrücken; was der Bedeutung, welche in der Lehre Jesu der Himmel als das Reich idealer Vollkommenheit hat, auf's Beste entspricht. Wenn im Vaterunser dem „Dein Reich komme“ das „Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel“ unmittelbar folgt, so dürfte das Letztere jenes am besten erläutern. Das „Reich Gottes“ ist da, wo der Wille Gottes auf Erden geschieht wie im Himmel, d. h. wo er in idealer Weise geschieht. Hienach wäre das Himmel- oder Gottesreich die vollkommene, urbildliche Ordnung der Dinge, welche im Himmel ihre Heimath, ihren Heerd hat, um von da zur Erde niederzusteigen und sich hier zu verwirklichen, — jener Idealzustand, auf den die Menschheit und Weltgeschichte hinauskommen soll, daß Gott nach seinem innersten Wesen, als ewiger Geist und heilige Liebe, das Allerfüllende und Allbedingende in der Welt sei.

Aber einen festen Grund des Verständnisses für das Losungswort Jesu gewinnen wir doch erst durch eine geschichtliche Be- 2. Geschichtliche Wurzel.

---

[1]) So Luc. 15, 18. 21, das einzige Mal, wo jener vulgäre Sprachgebrauch von „Himmel“ = „Gott“, dem verlorenen Sohne in den Mund gelegt, im N. T. vorkommt.

trachtung. Uns heute berührt die von Jesu gewählte Losung vielleicht fremdartig: seinen Volks- und Zeitgenossen war er damit sofort verständlich. Offenbar war „Himmelreich" oder „Reich Gottes" ein damals in Israel durchaus gangbarer Ausdruck, welcher zunächst ohne weitere Erläuterung angewandt werden konnte; das setzt schon des Täufers bündige Predigt von dem „nahe-herbeigekommenen Himmelreiche" voraus. „Er wartete auf das Reich Gottes", heißt es Marc. 15, 43 von Joseph von Arimathia; „Wann kommt das Reich Gottes?" fragen Luc. 17, 20 Jesum die Pharisäer; „Selig ist, wer das Brod isset im Reiche Gottes", ruft Luc. 14, 15 ein mit Jesu zu Tische sitzender Schriftgelehrte andächtig aus. Unverkennbar ist hier überall „Reich Gottes" der bündigste Ausdruck für den Gegenstand der höchsten Erwartungen Israels, für ebendas, was das Volk beim Jubel des Palmeneinzugs das „kommende Reich unsres Vaters David" nennt (Marc. 11, 10), was die Jünger Ap.-G. 1, 6 im Sinne haben mit der Frage: „Richtest du in jenen Tagen das Reich Israel wieder auf?" — mit Einem Worte für das messianische Reich. Zwar in der späteren rabbinischen Sprache ist dieser messianische Sinn des Ausdrucks nicht der gewöhnliche; die Rabbinen lieben es, von malechut Jahve und malechut schamajim im abstract religiösen Sinne zu reden, als von dem Königthum Jehovahs, der Majestät des Himmels, wovor man sich zu beugen habe. Allein solche nachchristlich-rabbinischen Wendungen erklären sich sehr wohl als geflissentliche Umbiegungen des ursprünglich messianischen Sinnes, als Umdeutungen seitens des späteren, der messianischen Idee abhold gewordenen Pharisäerthums, und noch stehen ihnen in der vor- wie nachchristlichen jüdischen Literatur andere Stellen gegenüber, in welchen der messianische Sinn beider Ausdrücke unzweifelhaft ist.[1]) — Die ganze innere Geschichte Israels mußte auf die Ausprägung dieser Losungsworte als messianischer führen. War doch Gottesherrschaft, — „Theokratie", wie Josephus den Begriff gräcisirt — von Altersher die ideale Verfassung des Volkes. Es war der Grundgedanke des Mosaismus, daß Israel Gottes Eigenthum sein sollte vor allen Völkern, ein priesterlich Königreich, in dem Jehovah regierte (Ex. 19, 5. 6). Aber

---

[1]) Vgl. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der NTl. Gräcität, S. 189 der 5. Auflage. In dem sehr alten jüdischen Gebete Kaddisch heißt es z. B. „Er wolle kommen lassen sein Reich bald und in naher Zeit".

die hohe Idee verwirklichte sich im gelobten Lande nur kümmerlich und äußerlich, und selbst ihre schattenhafte Verwirklichung zerbrach mit dem Untergang des altisraelitischen Staates. Um so höher lebte sie auf in den Anschauungen der Propheten als Idealbild der Zukunft; denn der wahre Gott mußte auf Erden doch endlich den Sieg behalten und seinen Triumph feiern in der Herstellung eines Gemeinwesens, über das er alle seine Segnungen ausgösse und von dem er alle Mängel hinwegnähme; in dem das Wort volle Wahrheit wäre „Ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein“. Dies Idealbild eines herrlichen und seligen Gottesreiches in Israel und von Israel aus über alle Welt war der eigentliche Grundgedanke der messianischen Hoffnung. Die im engeren Sinne so genannte messianische Idee, das Hoffnungsbild eines persönlichen Messias, ordnete sich — worauf nicht genug geachtet werden kann — diesem Grundgedanken durchaus unter; dasselbe konnte schwanken und verblassen, die Idealgestalt des Gottesknechtes oder die bloße Theophanie konnte an seine Stelle treten, und in Folge dessen ein Gewirre sich widersprechender messianischen Vorstellungen im Volke entstehen: das Gottesreich blieb die unwandelbare Erwartung aller Frommen. Und je mehr nun die irdischen Aussichten auf seine Verwirklichung sanken, indem Israel anstatt sich staatlich wiederzuerheben immer weiter zerstreut ward und immer tiefer unter die Füße der einander folgenden Weltreiche gerieth, um so mehr richteten sich die Augen gen Himmel, daß von dort, getragen von überirdischen Kräften, das Ersehnte herabsteigen sollte, ein den von unten stammenden Reichen der Heiden nach Abkunft und unvergänglicher Art entgegengesetztes „Himmelreich“. Das ist der Standpunkt des aus der maccabäischen Drangsalszeit stammenden Danielbuches, in dem es 2, 44 heißt: „Aber zur Zeit solcher Königreiche wird Gott vom Himmel ein Reich aufrichten, das nimmermehr verstört wird, und sein Reich wird auf kein anderes Volk kommen; es wird alle diese Reiche zermalmen und zerstören, aber es selbst wird ewiglich bleiben.“ Ohne Zweifel aus diesen Anschauungen hat sich der besondere Begriff „Himmelreich“ neben dem allgemeinen des „Reiches Gottes“ herausgebildet; aber auch der letztere, welcher nach dem Sprachgebrauch des übrigen N. T. zu urtheilen der gangbarere gewesen zu sein scheint, ward von jedermann in gleichem Sinne verstanden. Trat also zuerst der Täufer und dann der ihm auf dem Fuße folgende Größere mit der Losung auf: „Das

Himmelreich, das Gottesreich ist nahe herbeigekommen", dann konnte über den Sinn dieser Losung niemand im Zweifel sein: es war in der klarsten, bündigsten und umfassendsten Weise dem jahrhundertelangen Harren und Sehnen die endliche Erfüllung angekündigt.

3. Die Reichsidee Jesu.

Dennoch ist es nichts weniger als überflüssig, nach Jesu eigenthümlicher Reichsidee zu fragen. Läßt auch die Art und Weise, in der er — zunächst ohne weitere Erläuterung — seinem Volke jene Losung von den Lippen nimmt, keinen Zweifel darüber, daß er sich bewußt ist, mit seinen Zuhörern Dasselbe zu meinen, so gingen doch im Volke selbst, je nachdem die Leute tiefer oder oberflächlicher, geistlicher oder weltlicher dachten, die näheren Vorstellungen über das Gottesreich weit auseinander, und auch für die Ernstesten und Frömmsten war dasselbe doch nur ein Phantasiebild, das nach der Unvollkommenheit aller Weissagung und noch mehr aller Deutung derselben der gottgewollten Erfüllung nichts weniger als entsprach. Für Jesum aber handelte es sich um ebendiese Erfüllung, also einmal um die reine und volle Wahrheit der Idee, und dann um den Weg ihrer Verwirklichung. Und so kann es uns nicht verwundern, daß er, wenngleich er anfangs eine nähere Erläuterung nicht nöthig findet, nachmals doch seinen Jüngern gegenüber recht sehr in Erörterungen über das Himmelreich eingeht und ihnen von „Geheimnissen" desselben redet (Marc. 4, 11; Matth. 13, 11). Die Vermuthung ist nicht ausgeschlossen, daß sich ihm selber der Reichsgedanke unter den Händen entwickelt hat. Er konnte kaum anders beginnen, als mit der von den alttestamentlichen Propheten dargereichten Vorstellung, derselben, welche auch Johannes der Täufer hegte; wenn er dann aber mit seiner Reichsidee, die anfangs ganz die volksthümliche zu sein schien, dem Volke und selbst den Frömmsten in demselben, seinen Jüngern, immer unverständlicher wird, so wird das kaum anders zu begreifen sein, als daß eben in und an dem Erfüllungswerke selbst die Idee ihm vorher ungeahnte Seiten und Tiefen enthüllt hat[1]). Weit aber würde man irren, wenn man meinte: die Entwicklung, welche die Reichsidee im Sinne und Geiste Jesu genommen, sei eine Entwicklung ins Abstracte gewesen, etwa in der Richtung, wie wir heute, den Begriff seines specifisch-messianischen

[1]) Vgl. mein Leben Jesu Bd. I, S. 231 ff.

Characters entkleidend, von einem Reiche Gottes schon im alten Bunde reden. Es sind zwei Stellen in seinen Reden, die allerdings diesen Schein erwecken können. Liest man Matth. 8, 12; 21, 43, daß „die Kinder des Reiches" ausgestoßen werden sollen, während die Fremdlinge Aufnahme finden, oder daß „das Reich von ihnen genommen" werden solle, um einem anderen Volke gegeben zu werden, so scheint es, als seien hier die Israeliten als solche schon im Besitze des Reiches, also eines schon unter dem alten Bunde bestehenden Reiches gedacht. Allein beide Stellen lassen auch eine andere Auslegung zu: die Israeliten sind „Kinder des Reiches" und ihre Obersten Träger des Reiches vermöge ihres erbrechtlichen Anspruches auf dasselbe; aber nicht ein bereits besessenes, sondern ein ihnen zugedachtes und verheißenes Reich wird ihnen verloren gehen. So in beiden Fällen auszulegen nöthigt uns der in allen übrigen Reichsaussprüchen Jesu durchgängige unverkennbar messianische Sinn. Wenn Jesus im Vaterunser beten lehrt um das Kommen des Reichs; wenn er dasselbe Matth. 11, 11—13; Luc. 16, 16 Gesetz und Propheten zeitlich ablösen läßt; wenn es ihm erst seit den Tagen Johannis des Täufers, erst in seinen eigenen Tagen genaht und zugänglich geworden ist, so kann er den Begriff schlechterdings nicht auf die alttestamentliche Vorstufe ausgedehnt, sondern nur allein die messianische Erfüllung mit ihm bezeichnet haben.

Aber auch das ist eine durchaus schiefe Auffassung der Sache, als habe Jesus diesen messianischen Sinn aus der sinnlich-weltlichen Fassung, in der er von den Propheten her in seinen Zeitgenossen gelebt, ins rein Geistige umgedeutet. Allerdings, zwischen dem, was die Zeitgenossen auf Grund der prophetischen Schilderungen vom Reiche Gottes vor allem erwarteten, und dem, was Jesus ihnen als anhebende und grundlegende Erfüllung darbot, besteht ein Gegensatz von solcher Stärke, daß Jesus um desselben willen als der verheißene Erretter nicht anerkannt, sondern als falscher Messias verworfen worden ist. Die Propheten, „im Spiegel und im Räthsel schauend, und nicht von Angesicht zu Angesicht" (1. Kor. 13, 12), hatten das Reich Gottes vor allem als ein Machtreich geschildert, welches die Reiche der Heiden überstrahlen und überwältigen werde, und diese Seite der Weissagung hatte bekanntlich zu Jesu Zeit im jüdischen Volke den allerstärksten Wiederhall; die Hoffnungen desselben waren auf nichts leidenschaftlicher gerichtet, als darauf, die

Zerbrechung des Römerreiches und die Aufrichtung einer jüdischen Weltherrschaft zu erleben. Jesus hat — das ist der Sinn und Geschichtsgehalt seiner Versuchungsgeschichte — es grundsätzlich abgelehnt, an die Verwirklichung dieser Seite der messianischen Hoffnung irgendwie Hand anzulegen, und diese Ablehnung hat zwischen ihm und der Masse des Volkes von vornherein jene Scheidewand aufgerichtet, welche sich je länger je mehr als undurchdringlich erwies. Indeß ist damit noch nicht gesagt, daß er jene nationalen Erwartungen zur bloßen hinfälligen Hülle der Weissagung gerechnet und nicht auch ihre Erfüllung als eine vom Himmel herab zu schenkende Frucht einer Gesammtbekehrung Israels gedacht haben könnte. Noch viel weniger folgt daraus, daß er die gesammte sinnenfällige Gestalt, in welcher die Reichsidee in den Propheten gelebt, als bloßes Sinnbild und Gleichniß aufgefaßt und dessen Erfüllung in die Herstellung eines blos religiös-sittlichen Gottesreiches auf Erden — etwa mit dem Ausblick auf eine jenseitige, himmlische Vollendung desselben — gesetzt hätte. Schon von den Propheten wird das Wesen des Gottesreiches durchaus nicht sinnlich-weltlich, sondern geistlich gedacht: Entsündigung des Volkes, Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch, Ins-Herz-Schreiben des göttlichen Gesetzes sind seine vornehmsten Gaben. Wenn sie nun dennoch bei diesen innerlichen Wirkungen nicht stehen bleiben, sondern die Gottesherrschaft auch in den Weltverhältnissen durchgreifen, ja den Gottesfrieden auch in der Natur durchdringen lassen (vgl. z. B. Jes. 11), so ist das allerdings heilige Poesie, aber durchaus nicht bloße poetische Einkleidung jener religiös-sittlichen Verheißungen, sondern ein selbständiges und wesentliches Element ihrer Weltanschauung. Natürlich sind die Formen und Farben, in welche sie dasselbe kleiden, ihrem zeitlichen Gesichtskreis entnommen und überhaupt individueller, poetischer und symbolischer Natur, so daß nicht einmal der nächstfolgende Prophet, geschweige denn der Erfüller sich an dieselben gebunden fühlt; aber in diesen Formen und Farben birgt sich ein unveräußerlicher Kern, der Gedanke einer leibhaftigen, weltverklärenden Ausgestaltung des erwarteten Gottesreiches. Und diese Idee ist nichts weniger als eine Unvollkommenheit und Schranke der prophetischen Anschauung, sondern im Gegentheil die gesunde Vollkraft des biblisch-religiösen Gedankens, des Glaubens nicht an einen halben sondern an einen ganzen Sieg Gottes in der Welt, — eines Glaubens, der sich nicht kleinmüthig und kleingläubig damit

begnügt, das Innen- und Sonderleben der Menschen für Gott in Anspruch zu nehmen, und dagegen das große Geschichts- und Naturleben in alle Ewigkeit als Reich der Sünde und des Uebels zwischen Gott und Satan getheilt bleiben zu lassen. Unmöglich hat Jesus als der Erfüller der Prophetie hierin hinter den Propheten zurückbleiben können. Und er ist nachweislich nicht hinter ihnen zurückgeblieben. Allerdings, wenn das Volk in seinem Abfall vom prophetischen Geiste die sichtbare Wundergestalt des Gottesreiches für das Erste und Wesentlichste, dagegen das geistliche Wesen desselben für eine sich von selbst verstehende Zuthat nahm, so war es Jesu Sache, das in dieser Weise verschobene Verhältniß beider Seiten wieder richtigzustellen und das ganze Vollgewicht auf die religiös-sittliche Natur und Bedingtheit des Gottesreiches zu legen. Daher ist frohe Botschaft für die geistlich Armen, Barmherzigkeit für die Barmherzigen, Sättigung der nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, Gott-schauen der Herzensreinen die Reichsverheißung, welche er allem anderen vorangehen läßt (Matth. 5, 3 f.). Aber wenn er dazwischen den „Sanftmüthigen“, den Stillen im Lande des Landes Ererbung, d. h. die schließliche Weltherrschaft verheißt (Matth. 5, 4); wenn er in seinen Heilungswundern und Dämonenaustreibungen, — Siegen über das natürliche Uebel — die Zeichen des gekommenen Gottesreiches erblickt (Matth. 11, 2—6; 12, 28); oder wenn er in seinen Weissagungsreden ein endliches auf Erden stattfindende Weltgericht und eine „Palingenesie“ des Weltganzen ankündigt (Matth. 19, 28 und 24—25), so ist klar und ganz unzweifelhaft: auch ihm gehört wesentlich zum Vollzuge der Reichsidee die Umgestaltung der Geschichtsverhältnisse wie die Verklärung des Naturlebens, die Herstellung des gesammten Daseins zum reinen und vollkommenen Ausdruck des Ewig-Guten. Also, wenn er in seinem Volke auftritt mit der Predigt: „Bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe-herbeigekommen“ (Matth. 4, 17), so meint er mit diesem Himmelreiche nicht etwa blos die unmittelbare Frucht der Bekehrung in den Herzen, sondern er meint eben jenes Reich, von dem er in seinen Weltgerichtsreden sagt, daß die Frommen es am jüngsten Tage ererben sollen, daß es ihnen bereitet sei von Anbeginn der Welt (Matth. 25, 34); er meint die bevorstehende Verwirklichung jenes ewigen Ideals der Welt, da sie erfüllt und beseligt sein soll von der allbeherrschenden ewigen Liebe.

4. Das gegenwärtige und das künftige Reich.

Allerdings treten nach dem Gesagten in der Reichsidee Jesu zwei Seiten auseinander, eine religiös-sittliche Begründung und eine weltumfassend-leibhaftige Vollendung des Reiches, und die Beachtung des Verhältnisses dieser beiden Seiten zu einander führt erst in das eigenthümlich Neue seines Reichsgedankens, in die wirkliche Entfaltung seiner Lehre vom Himmelreiche ein. Es ist nämlich Jesu Meinung keineswegs, daß jener Idealzustand als ein fertiger, mit Einem Schlage, wie durch Zauber, vom Himmel fallen solle und könne. Wenn er sagt „das Reich hat sich genaht", so heißt das noch nicht „es ist da", und wenn er weiterhin auch zu letzterer Aussage fortschreitet und das Reich als gegenwärtig bezeichnet, so hört er doch darum nicht auf, es als noch künftiges zu setzen. Es ist das ein anscheinender Widerspruch, den wir zunächst festzustellen, dann aber aufzulösen haben. — Wenn Jesus Matth. 5, 3 und 10 den geistlich Armen und den um Gerechtigkeit Leidenden das Reich zuspricht mit einem ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, so ist das allerdings noch keine Aussage reeller Gegenwärtigkeit des Reiches, sondern der Sinn ist: es gehört ihnen seiner Idee nach, es ist für *sie* bereitet von Gott. Das bestätigt der Zusammenhang: alle die übrigen offenbar sinnverwandten Zusagen der Seligpreisung (v. 4—9) lauten aufs Künftige. Dagegen offenbar von wirklicher Gegenwart redet das Wort Matth. 12, 28: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Ebenso das Wort Matth. 11, 12 (vgl. Luc. 16, 16): ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται (d. h. läßt sich erobern, mit Gewalt einnehmen) καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Oder Luc. 17, 20, wo Jesus auf die Frage der Pharisäer πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ? antwortet: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως ... ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν, d. h. (da er den *Pharisäern* nicht kann sagen wollen, sie trügen es in sich —): „es ist mitten unter euch." Nicht anders ist es mit den meisten Himmelreichsgleichnissen, den Gleichnissen vom Saatfeld (Marc. 4, 26 f.), vom Senfkorn, vom Sauerteig, vom Schatz im Acker, von der köstlichen Perle (Matth. 13), vom großen Gastmahl (Luc. 14, 16 f.): ihnen allen liegt die Anschauung zu Grunde, daß das Reich Gottes in den Schooß der Erde schon eingesenkt, sein Tisch bereits gedeckt, — daß es ein *jetzt* zu habendes Gut sei. Und das wird endlich auch dadurch bestätigt, daß vom „Eingehen ins Reich Gottes" geredet

wird als von etwas eben jetzt Möglichem und Geschehendem, ja daß die Rede ist von Solchen, die bereits darin sind. Ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, d. h. τοῦ θεοῦ (Matth. 6, 33), — εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆς πύλης (Matth. 7, 13; vgl. Luc. 13, 24), — οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Matth. 21, 31), — κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδὲ τοὺς εἰςερχομένους (Präsens!) ἀφίετε εἰσελθεῖν (Matth. 23, 13). Endlich: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστίν, d. h. der Geringste von denen, welche — als meine Jünger — bereits Bürger des Himmelreiches sind, ist größer als der geschichtliche Herold desselben, Johannes der Täufer (Matth. 11, 11). — Aber ebenso oft und so nachdrücklich wird das „Eingehen" auch als künftig gefaßt, als etwas, das erst „an jenem Tage" statthaben werde. Ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη . . . οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ruft Jesus Matth. 5, 20 den bereits zu Jüngern Gewordenen zu. Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε, κύριε — sagt er Matth. 7, 21, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν; (vgl. v. 22 πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ κτλ.). Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, heißt es Matth. 25, 34 in der Schilderung des jüngsten Tages. So vertröstet auch Matth. 26, 29 der scheidende Meister seine Jünger auf jenen Tag, wo er den Becher der Gemeinschaft neu mit ihnen trinken werde in seines Vaters Reich, oder er schildert ihnen die Vorzeichen seiner Wiederkunft zum Weltgericht (Luc. 21, 31) und fügt hinzu: ὅταν ἴδητε ταῦτα γενόμενα, γινώσκετε, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Endlich wenn er im Vaterunser sie beten lehrt: Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, so liegt auf der Hand, daß es hienach noch zu kommen hat, also noch künftig ist. — Um diesen anscheinenden Widerspruch der Reichsverkündigung Jesu zu lösen, hat man geglaubt, verschiedene Stufen seiner Lehrentfaltung unterscheiden zu müssen: Jesus sei ausgegangen von dem Gedanken der Reichs**nähe**, sei dann unter dem Eindruck des keimenden Erfolgs zur Behauptung der Reichsgegenwart fortgeschritten, schließlich aber angesichts des irdischen Scheiterns wieder auf die Künftigkeit zurückgekommen. Allein wiewohl wir eine allmähliche Entwicklung der Reichsidee Jesu keineswegs bestreiten, so löst sich doch das Räthsel auf diesem Wege nicht, denn daß das Reich niemals in **dem** Sinne erschienen

war, in welchem es von Anbeginn erwartet und schließlich als künftig geweissagt ward, liegt auf der Hand. Auch ziehen sich beiderlei Anschauungen, vom gegenwärtigen und vom künftigen Reiche, soweit wir sehen können, nebeneinander durch die Lehre Jesu hin, ja sie finden sich Marc. 10, 15, Luc. 18, 17 in Einem und demselben Ausspruch zusammengefaßt. Ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν: das ist ein in hohem Maaße lehrreicher Spruch; er zeigt, wie beiderlei Anschauungen, von der Gegenwärtigkeit und der Künftigkeit des Reiches, im Geiste Jesu zusammenbestehen und sich wechselseitig bedingen. Das Reich ist insoweit gegenwärtig, daß man es in sich aufnehmen kann; es ist insoweit noch künftig, als es uns einst in sich aufnehmen soll, und jenes ist die Vorbedingung von diesem. Hienach verspricht der Doppelbegriff des gegenwärtigen und des noch künftigen Reiches und das Wechselverhältniß beider Seiten den Einblick in das, was Jesus selbst (Marc. 4, 11) sein Reichsgeheimniß genannt hat.

5. Inneres Verhältniß beider Seiten.

Näheren Aufschluß geben die Gleichnisse, in welchen Jesus seinen Jüngern nach seinem eigenen Ausdruck das μυστήριον τῆς βασιλείας zu enthüllen gesucht hat; insonderheit die Gleichnisse vom Säemann, vom Saatfeld, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Senfkorn, vom Sauerteig und vom Netz. In ihnen allen ist die künftige Ausgestaltung des Reiches, seine schließlich herrliche Erscheinung, durch seine gegenwärtige verborgene Stiftung bedingt. Das Gleichniß vom Säemann, (welches trotz des fehlenden Eingangs „Das Himmelreich ist gleich“ nach Marc. 4, 11 doch schon zu den Reichsgleichnissen gehört) lehrt, wie die Reichsstiftung geschehen müsse durch die Aussaat des Wortes in die einzelnen Herzen. Die Gleichnisse vom Saatfeld und vom Unkraut unter dem Weizen stellen auch die weltgeschichtliche Verwirklichung des Reiches unter den Gesichtspunkt von Aussaat und Erndte. In den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig erscheint das Himmelreich als eine unscheinbare aber triebkräftige Lebensmacht, welche in einem entsprechenden Elemente sich entfalten und so erst zu ihrer Auswirkung kommen muß. Und im Gleichniß vom Netz wird die gegenwärtige Umspannungsaufgabe des Reiches, seine Missionsaufgabe, der künftigen Gerichtsaufgabe, der Zeit des Auslesens und Scheidens als nothwendige Vorbedingung gegenübergestellt. Mit gutem Grunde hat Jesus diese Darstellungen seinen Jüngern als Erklärung von Himmelreichs-geheimnissen bezeichnet:

dergleichen hatten ihnen die Propheten, auch der jüngste derselben, der Täufer, vom Reiche Gottes nicht zu sagen vermocht. Für die Propheten kam das Gottesreich mit Einem Schlag; sie hatten das fertige Gesammtbild desselben in Einer großen Anschauung vor Augen, und dachten demgemäß sein Eintreten — wie es Luc. 17 heißt — μετὰ παρατηρήσεως, so daß man zusehen, es durch ein großes Gotteswunder vom Himmel herabkommen sehen könne. So auch noch der Täufer, in dessen Weissagungsbilde Begründungs- und Vollendungsgestalt des Reiches, Geistestaufe und Weltgericht, unmittelbar zusammenfällt; der sich den ihm auf dem Fuße folgenden Messias denkt als die Wurfschaufel in der Hand haltend, seine Tenne fegend und Spreu und Weizen von einander sondernd, mit der einen Hand die Frommen mit heiligem Geiste taufend, mit der andern die Gottlosen mit ewigem Feuer (Matth. 3, 11. 12). Erst in Jesu Geiste geht die große Erkenntniß von einer Wachsthümlichkeit des Reiches Gottes auf, von einer Werdenatur desselben, vermöge deren es nicht fertig vom Himmel fallen könne, sondern im Schooß der Erde, in Menschheit und Weltgeschichte sich religiös-sittlich entwickeln müsse, und ebendamit war die Unterscheidung des gegenwärtigen und des künftigen Reiches nothwendig gegeben. Alles Werdende ist zugleich gegenwärtig und künftig; es ist, und ist noch nicht; es ist da im Keim, und ist noch künftig in seiner Vollgestalt. So ist es auch mit dem Reiche Gottes: es ist ein werdendes — nicht im Sinne einer allmählichen Selbstvervollkommnung: das Reich Gottes ist von Anbeginn in sich selbst vollkommen, es ist „bereitet von Anbeginn der Welt" (Matth. 25, 34), aber bereitet im Himmel, in der Idealwelt Gottes. Der Erde, der Geschichtswelt aber ist es erst jetzt „nahegekommen"; es steigt vom Himmel zur Erde herab und berührt sie schon, aber nicht um sie zu überfallen und zu vergewaltigen, sondern um sich in ihr einzuwurzeln und so in organischem Vorgang sich selbst in ihr als Erndtefrucht hervorzutreiben. Eben darum muß es anheben in der unscheinbaren, demüthigen Gestalt, die dem Volke und auch den Jüngern im Vergleich mit ihren Herrlichkeitsträumen so unverständlich und anstößig war. Sie ist zur Begründung eines wahrhaft ethischen und geschichtlichen Aneignungsvorganges die einzig mögliche; jene Herrlichkeitsgestalt, welche die Zeitgenossen fertig vom Himmel erwarten, kann nur das Schlußerzeugniß eines wahrhaftigen Geschichtsverlaufes, das Ergebniß unendlicher göttlichen wie menschlichen Arbeit sein. — In

mancherlei Bildern hat Jesus diese uns durch ihn geläufig gewordene, seinen ersten Jüngern aber vollkommen fremdartige Einsicht denselben nahezubringen gesucht; in keinem tiefsinnigeren und zugleich einfacheren, als in dem des Samenkorns und seiner Aussaat, auf das er wiederholt zurückgekommen ist. Das Samenkorn ist Lebensmacht in der wundersamsten und zugleich unscheinbarsten Form; es ist Werdemacht. Es trägt ein ganzes Herrlichkeitsgebilde Gottes in sich, aber keimartig, verborgen, unscheinbar: nur allmählich und stufenweise, und nur unter der Bedingung, daß es ein empfängliches Erdreich findet, kommt es zur Ausgestaltung. So ist auch das nahe-herbeigekommene Himmelreich gebunden an das Gesetz der Entwicklung und in derselben bedingt durch die freie Empfänglichkeit der menschlichen Natur. Aber so gewiß Aussaat und Wachsthum schließlich in eine Erndte und Vollendungsgestalt auslaufen, so gewiß wird das von Jesu in Schwachheit und Verborgenheit gestiftete Reich sich schließlich ausgestalten zu dem „neuen Himmel und der neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt", zu jenem Vollendungszustand, in dem Gott „alles in allem sein wird" (vgl. Marc. 4, 26—29; 1. Kor. 15, 28).

6. Das Reich als Heilsmacht.

Von hier aus erst läßt sich der Reichsgedanke Jesu vollständig überblicken und würdigen. Zunächst schlichtet sich von hier aus das Wahre und das Schiefe in der neuerlichen Behauptung, das Reich Gottes sei in der Lehre Jesu wesentlich als Heilsgut aufzufassen, und nicht als Gemeinwesen.[1]) Allerdings tritt uns der Begriff des Reiches zuweilen in einer Wendung entgegen, welche jeden Gedanken an ein „Reich", d. h. ein Gemeinwesen, auszuschließen und lediglich den Gedanken der Gottesgabe, des Gnadengeschenkes übrigzulassen scheint; wie wenn in der vorhin angeführten Stelle Marc. 10, 15 von einem das Reich In-sich-aufnehmen die Rede ist, oder wenn das Reich einem im Acker verborgenen Schatz, einer köstlichen Perle verglichen wird, die ein Mensch zu entdecken und zu erwerben habe (Matth. 13, 44—46). Dennoch kann das „Himmelreich" oder „Reich Gottes" seinen Grundbegriff, den Begriff einer Gemeinschaft, in welcher Gott das Regiment führt, niemals verlieren, und verliert ihn auch nicht, wie das in eben jenem Marcusspruche hinzugefügte „Der kommt nicht

---

[1]) Vgl. Cremer a. a. O. 194; E. Haupt in der Recension meines L. Jesu, Stud. und Kritiken von 1887, 2.

hinein", und überhaupt die auch auf das gegenwärtige Reich fortwährend angewandte Vorstellung des „Eingehens" in dasselbe zeigt. Man muß nur nicht übersehen, daß von den beiden im Begriffe des Gottesreiches nothwendig verbundenen Momenten „Gemeinschaft mit Gott" und „Gemeinschaft in Gott miteinander" das erstere in der Lehre Jesu durchaus das vorschlagende, seiner Natur nach grundlegende, und das zweite das secundäre, sich auf jenes erst aufbauende ist. Indem nun Jesus das so gedachte Gottesreich nahe-herbeigekommen sein läßt zunächst als Macht und Möglichkeit, als himmlisches Saatkorn für die Menschenerde, nähert sich seine Idee desselben dem Begriffe der reinen Kraft, der himmlischen Gabe, ohne doch den Grundbegriff der Gemeinschaft zu verleugnen. Ja, die vom Himmel zur Erde sich herabneigende Gottesherrschaft und Gottgemeinschaft ist Heilsgut; denn wo sie sich einem Herzen einstiftet, da ist der Himmel auf Erden; sie ist Gottesgabe, denn sie entsteht nicht dadurch, daß der Mensch von sich aus sich wieder göttlich verfaßt, sondern dadurch, daß die ewige Liebe ihn zurückerobert und so ihren Thron in ihm wieder aufschlägt. Aber indem sie das thut, stiftet sie eben ihr Reich in ihm, ein Gottesregiment und himmlisches Gemeinwesen, welches ihn wie mit dem Vater im Himmel, so mit allen Gotteskindern vereint. — Hiemit hängt nun das Andre zusammen, worauf wir zum vorläufigen Abschluß der Himmelreichslehre Jesu noch zu achten haben: gerade erst durch die Idee des werdenden Reiches, durch den Gedanken des Reiches als gemeinschaftstiftender göttlichen Liebesmacht wird die Lehre Jesu Heilsoffenbarung im vollen Sinne des Wortes, so daß ebendas, was in den Augen der Zeitgenossen ihre Armuth und Unzulänglichkeit war, ihren göttlichen Reichthum und ihre Allgenugsamkeit ausmacht. Hätte sie nur — in Nähe oder Ferne — jenes Herrlichkeitsreich zu verkünden gehabt, das die Jünger nach den Propheten erwarteten, dann wäre dasselbe zwar auch in gewissem Sinne ein Heilsgut gewesen, aber doch nur als Erbtheil der Frommen, welche sich von sich aus seiner würdig gemacht hätten, nicht aber der armen Sünder, die einer entgegengestreckten, ja zuvorkommenden Gnadenhand Gottes bedurften; es wäre nicht gekommen als eine Heilsmacht für die Verlorenen, vielmehr als eine Macht des Gerichts für alle, welche es nicht im hochzeitlichen Kleide der Gerechtigkeit vorgefunden hätte. So in der That nimmt sich die Reichsverkündigung des Täufers einigermaßen aus, indem sie das Reich sofort beseligend oder verdammend auf-

treten läßt; indem sie Bekehrung fordert, aber sie eben auch nur fordert und demgemäß den süßen Laut der Verheißung durch die Donner des nahenden Gerichtes übertönt. Hier lag für Jesum die Nothwendigkeit, sich von der Art und Weise des Täufers je länger je völliger zu lösen, und hier für den Täufer die Klippe eines nachherigen Irrewerdens an dem, den er als den Kommen-sollenden erkannt hatte. Jesus geht einen anderen Weg als der Täufer erwartet hat, einen anscheinend weit geringeren, in Wahrheit viel herrlicheren; er setzt seine Sendung von vornherein nicht ins Richten, sondern ins Retten (Joh. 3, 17; Matth. 11, 2—6). Er kann aber diesen wahrhaftigen Heilandsberuf nur erfüllen kraft eines Reichsgedankens, welcher nicht nur das künftige herrliche Erbe der Gerechten vorhält, sondern zugleich und vor allem eine gegenwärtige Liebesherablassung Gottes enthält, kraft deren die geistlich Armen himmlischreich und die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden satt werden können.

Drittes Kapitel.

Der Menschen- und Gottessohn.

1. Persönliches Verhältniß zum Reichsgedanken.

Fragt man nun weiter, wie denn und worin das Gottesreich nahe-herbeigekommen, so sieht man sich auf die Person dessen verwiesen, der es verkündet. Nicht als hätte nicht auch ein Prophet das Reich als ein von seiner Person unabhängig kommendes ankündigen können; Johannes der Täufer thut es ja; aber er thut es, indem er einen ihm auf dem Fuße folgenden Stärkeren weissagt, der dasselbe herstellen werde. Jesus dagegen hat nie auf einen Anderen und Größeren nach ihm verwiesen, nicht einmal auf einen Fortsetzer und Vollender seines Werkes, sondern er hat die Herstellung des von ihm verkündeten Himmelreiches von der stiftenden Aussaat bis zur weltgerichtlichen Erndte auf sich genommen, auf sich allein. Ebendamit ist als unerläßliche Unterlage seiner Reichsverkündigung ein ganz einzigartiges Selbstbewußtsein gegeben, ein Selbstbewußtsein, ebendas persönlich in sich zu tragen, was er in der Welt herstellen wollte, und dies Selbstbewußtsein konnte auch nicht unausgesprochen bleiben, weil ohne die Bezeugung desselben die Ankündigung des Himmelreiches gleichsam in der Luft geschwebt hätte. So ergibt sich

als nächstes Hauptstück seiner Lehre sein Selbstzeugniß. Nicht als hätte er seine Person von vornherein zum Gegenstande lehrhafter Erörterung gemacht. Vielmehr waltet nach der synoptischen Darstellung gerade über diesen Hauptpunkt eine Zurückhaltung, die gewiß historisch begründet ist und die uns vielmehr auf unmittelbare und andeutende Aeußerungen seines Selbstbewußtseins als auf geflissentliche Erörterungen desselben anweist. Ein formales Räthsel, das zugleich mit dem Geheimniß jener Aeußerungen selbst zu lösen ist.

2. Die Messiasidee.

Nicht als hätte es für das Selbstzeugniß Jesu an einem Anknüpfungspunkte im Volksglauben gefehlt; — im Gegentheil. Die Erwartung eines persönlichen Werkzeuges Gottes zur Herstellung seines Reiches war im Alten Testamente gegeben, und erfüllte, wenn nicht alle Anzeichen trügen, zur Zeit Jesu das Volk stärker denn je. Bereits in den Tagen des mit den vorderasiatischen Weltmächten ringenden theokratischen Staates hatte sich im Geiste der Propheten das Hoffnungsbild eines Heilskönigs aus davidischem Hause ausgeprägt, eines gottgesandten und geistgesalbten Erretters, an dessen Erscheinung die uralten Heilshoffnungen Israels sich hefteten. Der Retter war nicht erschienen, der Gottesstaat war vor den Heiden zusammengebrochen; mit dem davidischen Königshause war jene an dasselbe anknüpfende Erwartung in und nach dem Exil zurückgetreten und hatte anderen Formen der Heilserwartung Platz gemacht; die Idealgestalt des lehrenden und leidenden Gottesknechtes (Jesaj. 40—66), oder der Gedanke einer Einkehr Gottes selbst bei seinem Volke (Mal. 3, 1) hatte das Bild des Heilskönigs aus Davids Hause abgelöst. Aber gerade in den letzten vorchristlichen Zeiten scheint dasselbe unter der Wechselwirkung der auf die alten Propheten zurückgreifenden Schriftgelehrsamkeit und der drückenden Fremdherrschaft, die vor allem nach einem königlichen Befreier ausschauen ließ, wieder aufgelebt und erst recht volksthümlich geworden zu sein. Indem die alten Königspsalmen auf ihn gedeutet wurden, übertrug sich auf diesen „Davidssohn“ der schon den alten israelitischen Königen gegebene Name des „Gottessohnes“; ganz besonders aber ward auf Grund von Ps. 2, 2 der ebenfalls ursprünglich dem israelitischen Könige als solchem geltende Name des „Gesalbten Jehovahs“, des „Maschiach“ (Messias) angewandt. Obwohl ein förmliches Dogma in betreff dieses Messias nicht entstand, vielmehr die mannigfaltigsten Meinungen über ihn einander durchkreuzten (vgl. Joh. 7, 26—27;

40—42) und neben der Erwartung eines persönlichen Messias ohne Zweifel auch die Erwartung des Gottesreiches ohne Vermittelung eines solchen noch Raum fand, so war doch in dieser volksthümlichsten und anscheinend zeitgemäßesten Vorstellung von der Verwirklichung der gottverliehenen Hoffnungen Israels eine Losung gegeben, welche Jesus nur offen auf sich hätte zu beziehen brauchen, um jede Begeisterung, deren sein Volk fähig war, für sich zu entzünden.

3. Jesu Stellung zu derselben.

Er aber hat dies nicht gethan, obwohl er sich als den Messias Israels gewußt hat. Daß er sich wiedererkannt hat in den Weissagungen von einem gottgesandten Retter Israels, daß auch der Name des „Messias" in seinem Herzen wiederklang, darüber kann kein Zweifel bestehen: er ist auf das Bekenntniß seines Messiasthums hin gekreuzigt worden, und der Satz, daß er, Jesus, der „Christus", d. h. eben der Gesalbte, der Messias sei, ist so sehr das christliche Grundbekenntniß geworden, daß die beiden Namen „Jesus" und „Christus" im Sprachgebrauch seiner Gemeinde von Anbeginn wie zu Einem zusammengewachsen sind. Und nicht etwa allmählich, erst im Laufe seines öffentlichen Lebens ist er von einem blos prophetischen Bewußtsein zum messianischen fortgeschritten, — eine Annahme, welche in seine ganze Lehre eine Zwiespältigkeit hineintragen würde, von der doch keine Spur zu entdecken ist; sondern von Anbeginn seines öffentlichen Lebens hat ihm dies messianische Bewußtsein als die Voraussetzung alles seines Predigens und Wirkens festgestanden. Die Geschichte seiner Taufe, mit welcher die Evangelien sein öffentliches Leben beginnen, ist nichts andres als die Geburtsgeschichte dieses Bewußtseins, der gottgewirkte Durchbruch des Vollgefühls desselben, die Salbung des stillen Gotteskindes zum Gottessohne im messianischen Sinn. Wenn er sich Macht zuschreibt auf Erden Sünden zu vergeben; wenn er sich im Kreise seiner Jünger als den Bräutigam bezeichnet und sie als die Hochzeitsleute, für die kein Harren und Sehnen mehr gelte, sondern allein hochfestliche Freude; wenn er sich dem zweifelnden Täufer bezeichnet als den, der da kommen soll; wenn er in der Bergpredigt sich dem Mose als den Größeren gegenüberstellt, als den Erfüller von Gesetz und Propheten, so ist dies alles nur aus einem Bewußtsein heraus möglich, das ihn hoch über die Stellung eines bloßen Propheten erhob, aus dem Bewußtsein, der persönliche Stifter und Träger des Gottesreiches, d. h. eben der Messias zu sein. Gleichwohl hat er

diesen Namen nicht ausgesprochen und als zündende Losung in die Menge geworfen. Im Gegentheil, wenn die „Besessenen“, die Geisteskranken, von seiner machtvollen Persönlichkeit durchschauert, ihm entgegenschrieen was Andere im Stillen denken mochten: „Du bist der Heilige Gottes“ (d. h. eben der Messias), hat er ihnen den Mund gestopft. Spät erst und auf einsamer Wanderung hat er den Zwölfen das Bekenntniß „Du bist der Christus“ von den Lippen gelöst und auch dann ihnen verboten, dasselbe ins Volk zu werfen; nur ganz zuletzt, auf der Schwelle des Todes, beim Palmeneinzug in Jerusalem, hat er den messianischen Huldigungen seiner Anhänger nicht mehr gewehrt, und als den Messias sich so erst frei-öffentlich bekannt, als er sein Todesurtheil damit aussprach. — Die Beweggründe dieses denkwürdigen Verhaltens sind doch nicht schwer zu errathen. Zwischen der Messiasidee des Volkes und seinem messianischen Bewußtsein lag dieselbe Kluft wie zwischen der Volksvorstellung vom Gottesreiche und seinem Reichsgedanken; in der Volkserwartung war eben alles ins Sinnliche und Weltliche gezogen und namentlich der Messiasname zum Symbol der leidenschaftlichen politischen Freiheits- und Weltherrschaftsgedanken geworden, die der Menge weit näher am Herzen lagen als die religiös-sittliche Noth und Gotteshülfe. Und so würde Jesus sich für seine himmelhoch höhere Reichsidee den Eingang vielmehr verbaut als eröffnet und die verhängnißvollsten Mißverständnisse und Erregungen hervorgerufen haben, wenn er den zündenden Messiasnamen von vornherein ins Volk geworfen hätte. Er sieht sich vielmehr seinem Volke gegenüber in der unendlich schwierigen Lage, ihm das Gottesreich zu verkünden, ohne an das gegebene Correlat derselben, die Messiasidee, anzuknüpfen; es stellt sich ihm — nach der in der Versuchungsgeschichte bezeugten Durchdenkung und Verwerfung der volksthümlichen Messiaserwartungen — die von vornherein fast hoffnungslose Aufgabe, eine reinere, höhere, geistlichere Messiasidee erst zu erzeugen, um im Spiegel derselben als der erschienene Messias erkannt zu werden. So stellt er seine Königsrechte weit zurück auf jenen Vollendungspunkt seines Werkes, da er „kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters“ (Matth. 16, 27; vgl. den Gebrauch des Königsnamens in Matth. 25, 34). Er verhüllt seine Majestät in den einfachen, demüthigen Prophetenmantel (Marc. 6, 4; Luc. 24, 19), um in demselben spät und im engsten Vertrauen einem Petrus das „nicht mehr von Fleisch und Blut geoffenbarte“ Glaubensbekenntniß ab-

zugewinnen: „Du bist dennoch der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Matth. 16, 13 f.). Die von vornherein auf ihn gesetzten Hoffnungen der Menge aber muß er, wie Matth. 16, 14 am Tage liegt, enttäuschen, ja er muß dieser Enttäuschung falsch-messianischer Erwartungen zum Opfer fallen, um das Gottesreich, dessen geistgesalbter König er in der That war, wahrhaftig zu Stande zu bringen.

4. Der Name „des Menschen Sohn“. Abzuweisende Deutungen.

Aber wenn Jesus aus diesen Gründen den Messiasnamen vermied, — einen Namen mußte er sich in seiner Verkündigung doch geben, der sein persönliches Verhältniß zum Reichsgedanken irgendwie ausdrückte. Und er hat sich ihn gegeben: den Namen „des Menschen Sohn“. Denn das ist die eigentliche lehrhafte Selbstbezeichnung Jesu nach den Synoptikern. Mehr als fünfzigmal, die Parallelstellen ungerechnet, kommt dieselbe bei ihnen vor, und an ihrer Ursprünglichkeit kann um so weniger gezweifelt werden, als sie sich nur in seinem Munde findet, nicht von Anderen auf ihn angewandt wird; sie ist — ebenso wie der Ausdruck „Himmelreich“ — in den Sprachgebrauch der apostolischen Zeit nicht übergegangen.[1]) Indem aber Jesus sich seinen Zuhörern als „des Menschen Sohn“ bezeichnete, hat er ihnen ein Räthsel aufgegeben, welches bis auf uns herabreicht. Erst neuerdings hat sich die Theologie mit der Lösung dieses Räthsels ernstlicher beschäftigt, und noch immer gehen die Meinungen darüber so weit auseinander, daß die Untersuchung der Sache sich mittelst Beseitigung einer ganzen Reihe derselben ihren Weg bahnen muß.[2]) Vor allem ist die noch immer verbreitete Meinung abzuweisen, als wolle Jesus mit jenem Namen seine „menschliche Natur“ bezeichnen, ebenso wie mit dem Namen „Gottessohn“ seine göttliche. Das ist ohne allen biblischen Halt; die Begriffe „göttliche und menschliche Natur in Christi Person“ gehören

---

[1]) Nur einmal, Apostg. 7, 56 bezeichnet der sterbende Stephanus — offenbar in Anspielung auf Jesu eignes ähnliche Wort vorm hohen Rathe Matth 26, 64 — ihn als des Menschen Sohn. Die Stellen Apok. 1, 13 und 14, 14 sind Anspielungen auf Dan. 7, 13 und nicht auf Jesu eigene Worte.

[2]) Vgl. besonders Holtzmanns „Kritische Uebersicht der bisherigen Verhandlungen über den Namen Menschensohn“, in Hilgenfelds Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie, 1865, und Usteri, „Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn“, Zürich 1886. Zwei Abhandlungen, in denen die übrige neuere Literatur angeführt ist.

der Theologie des fünften Jahrhunderts an, nicht der biblischen Denk- und Redeweise, und unmöglich konnte Jesus ein Bedürfniß empfinden, seine Zeitgenossen immer von neuem seines wahren Menschseins zu versichern, an welchem unter ihnen niemand zweifelte. Um nichts besser ist die neuere Wendung, die man dieser dogmatischen Deutung gegeben hat: „Wer unter lauter Menschensöhnen stehend sich immer wieder des Menschen Sohn nennt, will damit sein Menschsein für etwas Wunderbares, für die ihm nicht ursprüngliche Existenzform erklären.“[1]) Eine Auslegung von sehr seltsamer Logik; wer eine ihm mit vielen gemeinsame Beschaffenheit für sich insonderheit in Anspruch nimmt, der drückt damit wohl etwa aus, daß er dies Gemeinsame in einem besonderen, gesteigerten Sinne sei, nimmermehr aber, daß er eigentlich das Gegentheil sei oder daß er ursprünglich etwas Anderes gewesen sei. Und so hätte nach der bloßen Logik der Sprache vielmehr die Schleiermacher'sche Deutung Recht, der auch Neander und Reuß gefolgt sind, — daß Jesus sich als den Menschen schlechthin, als den urbildlichen Menschen bezeichnen, also ebendas andeuten wolle, was Paulus mit dem „anderen Adam“, dem „geistlichen und himmlischen Menschen“ meine[2]). Für diese Deutung lassen sich die Stellen Marc. 2, 27—28; Joh. 5, 27 anführen; aber die große Mehrzahl der Anwendungsfälle legt sie nicht nahe, und der Gedanke selbst behält im Geiste Jesu etwas abstrakt Dogmatisches, Befremdliches. Die Meinung Baurs, Jesus habe sich im Gegensatz zu den glänzenden Messiaserwartungen der Juden als Den bezeichnen wollen, der nichts Menschliches sich fremd erachte, ja zu dessen Bestimmung es gehöre alles Niedrig-menschliche zu ertragen, kann sich unter allen Stellen, welche vom Menschensohn reden, gerade auf die einzige Matth. 8, 20 („Des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege“) mit einigem Schein berufen. Sie scheitert sammt allen Erklärungen, welche in dem „Menschensohne“ vor allem die Niedrigkeit oder Erniedrigung des Messias ausgedrückt finden, an der Thatsache, daß nicht blos Niedrigkeit und Leiden, sondern ebenso nachdrücklich auch Majestät und Verherrlichung vom „Menschensohne“ ausgesagt werden.[3]) Wenn endlich

[1]) So Meyer in seinem Commentar zum Matthäus, S. 206 und Geß in seiner Schrift „Die Lehre von der Person Christi“, S. 8.

[2]) So auch ich früher in meiner „Christologie des N. T.“ —

[3]) Dies auch gegen das neueste Votum zur Sache, in Wendts „Lehre Jesu“ Bd. II, S. 440 ff. Nach Wendt bezeichnet der „Menschensohn“ das

Cremer nicht sowohl das Mensch-sein, als das Sohn-sein in dem Menschensohn-namen betont findet und von da aus denselben mit dem „Weibessamen" des sogenannten Protevangeliums (Gen. 3, 15) zusammenbringt, so übersieht er, — nicht nur, daß das Neue Testament auf jenes Protevangelium niemals Bezug nimmt, sondern auch, daß Jesus, um jenen Gedanken auszudrücken, sich nicht den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern den υἱὸς τῆς γυναικός oder den γεννητὸς γυναικός (Matth. 11, 11) genannt haben müßte.

5. Untersuchung. Alle derartigen Erklärungen sind Versuche, ein Räthsel zu rathen, das regelrecht gelöst sein will. An und für sich bedeutet „Menschensohn" im Hebräischen und Aramäischen nichts Anderes als „Menschenkind", d. h. Mensch, — etwa mit einem gewissen poetischen Anflug, und mit einem Nebenbegriff der Abhängigkeit und Schwäche. In diesem Sinne ist der Ausdruck im Alten Testament nichts Seltenes (vgl. z. B. Ps. 8, 5; Hesek. 2, 1; 3, 1; 4, 1 u. s. w.), und liegt im Pluralis ebenso Marc. 3, 28 vor. Aber so wenig diese Grundbedeutung in irgend einer weiteren Ausprägung des Begriffs jemals verloren gehen kann, so wenig reicht man bei Jesu mit derselben aus. Daß er ein Menschenkind sei, hatte Jesus wie gesagt in seinen Erdentagen niemandem zu versichern nöthig, und die Meinung, er wolle — ähnlich wie in den alttestamentlichen Wendungen, „dein Knecht, deine Magd" (anstatt „ich") — sein Ich auf diese Weise umschreiben, scheitert an dem zwiefachen Umstand, daß dann „dieser Menschensohn" gesagt sein müßte, und daß Jesus, wie die Evangelien zeigen, das einfache „Ich" gar nicht vermieden hat. Bedient er sich nun doch in bestimmten Fällen statt des einfachen Ich des Namens „des Menschen Sohn", so will er damit sein Ich offenbar irgendwie kennzeichnen. Und nun darf diese Kennzeichnung freilich nicht, wie vielfach geschehen ist, jedesmal im Satzprädikat gesucht werden, denn sofern sie im Prädicate liegt, braucht sie ja nicht

„Verbundensein der messianischen Würde mit niedrig-menschlichem Wesen". Da muß man sich fragen: wem eigentlich Jesus das menschliche Wesen des Messias damals zu versichern nöthig gehabt. Oder wenn die „Niedrigkeit" dieses menschlichen Wesens in seiner „geschöpflichen Schwachheit" bestehen soll, ob es noch andere Menschen gibt, als „schwache, geschöpfliche"? Jesus hätte auf diese Weise immer wieder versichert, was sich für jedermann von selbst verstand. Die Art und Weise, in der Wendt S. 448, Anm. eine Anzahl von Stellen, welche von der Herrlichkeit des Menschensohnes reden, als ungeschichtlich beseitigt, halte ich für kritische Willkür.

schon im Subject zu liegen: wohl aber muß in jenen Fällen zwischen den Prädicaten und dem Subjectsausdruck eine Wechselbeziehung stattfinden, die uns sagt, daß er gerade als solcher dies oder jenes vermöge, thue oder leide. Sehe ich nun die verschiedenen Menschensohn=Aussagen hierauf an, — „des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege — hat Macht auf Erden Sünden zu vergeben — ist ein Herr auch des Sabbaths — kann gelästert werden so, daß es noch verzeihlich ist — ist gekommen das Verlorene zu suchen — ist gekommen, daß er diene und sein Leben gebe — wird viel leiden und verworfen werden müssen — geht dahin, wie von ihm geschrieben steht, — wird wiederkommen in des Himmels Wolken — wird sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit" u. s. w., so ist allen diesen weit auseinandergehenden Aussagen eins gemeinsam: sie handeln alle von Jesu beruflichem Thun oder Leiden; sie reden alle von ihm, insofern er die Aufgabe hat, das Himmelreich auf Erden herzustellen. Mit Einem Worte, sie sind alle der Sache nach auf sein Messiasthum bezüglich, so sehr, daß in allen diesen Stellen — Matth. 16, 13 ausgenommen, wo eben das Räthsel des Menschensohnnamens zu messianischer Lösung gestellt wird — für uns ebensogut der „Messias" stehen könnte als der „Menschensohn". Und so ist neuerdings wenigstens darin eine große Uebereinstimmung zu Stande gekommen, in dem Menschensohn=namen eine wenn auch verhüllte Andeutung seines messianischen Berufes zu erkennen.

Da nun aber der Name „Menschensohn" rein sprachlich mit dem Messiasthum ganz und gar nichts zu thun hat, so leuchtet ein, daß derselbe diesen Sinn nur gewinnen kann durch Anspielung auf etwas, das im Gesichtskreis der Hörer lag und diesen Sinn für sie schon in sich beschloß, — durch eine Anspielung auf etwas im Alten Testament. Unter allen Stellen des Alten Testaments, in denen der Ausdruck „Menschensohn" vorkommt, ist nur eine einzige, in welcher derselbe einen messianischen Sinn hat, die Stelle Dan. 7, 13: „Ich schaute in den nächtigen Gesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn, und gelangte zu dem Betagten und ward vor denselben gebracht, und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen, — seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergeht, und sein Königthum wird nie zerstört." Daß diese danielische Stelle der räthselhaften Selbstbezeichnung Jesu zu Grunde

liegen müsse, wird neuerdings zwar nicht allgemein, aber von immer mehreren anerkannt. Und in der That, — wenn das Buch Henoch, diese jüdische und zum Theil judenchristliche Apokalypse aus dem Jahrhundert Jesu, auf Grund dieser Danielstelle „den Menschensohn" geradezu zum Messiasnamen ausgeprägt hat; wenn unsere kanonische Apokalypse den danielischen Ausdruck ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου zweimal (1, 13; 14, 14) auf den verherrlichten Christus anwendet; endlich wenn Jesus selbst zweimal — Matth. 24, 30 und 26, 64 — indem er von einem „Kommen des Menschensohnes in des Himmels Wolken" redet, auf Dan. 7, 13 unverkennbar Bezug nimmt, so ist schwer begreiflich, wie jenes Herkunftsverhältniß noch immer von Einzelnen beanstandet werden kann. Die Thatsache liegt vor Augen, daß dieselbe Stelle des in Jesu Tagen vielgelesenen und besonders hochgehaltenen Danielbuches den Begriff des „Himmelreiches" — des in des Himmels Wolken von Gott zu empfangenden ewigen Königreiches —, und den Begriff des „Menschensohnes" als des Empfängers und Trägers dieses Reiches hergab, daß also die Wechselbeziehung, welche wir in allen Aussagen Jesu zwischen seinem Character als Menschensohn und seinem Berufe als Bringer des Himmelreiches gewahren, in der Danielstelle urbildlich vorliegt. Und damit ist das ganze Räthsel im Grunde gelöst: der „Menschensohn" ist der gottbelehnte Träger des von Oben stammenden, vom Himmel her zu stiftenden Reiches, ist der Bringer des Reiches Gottes.

6. Abschluß derselben.

Noch aber sind einige Nebenumstände zu beachten. Zunächst der Abstand, der allerdings zwischen der Danielstelle und der Selbstbezeichnung Jesu liegt. Dort nur ein „Wie eines Menschen Sohn", gemäß der schwebenden und malenden Art des Visionsbildes, und diese Visionsgestalt in des Himmels Wolken ist zwar nicht, wie man öfters hört, Sinnbild des „Volkes der Heiligen", von dem hernach in der kurzen Auslegung des Gesichtes die Rede ist, aber auch nicht die Erscheinung eines persönlichen Messias, von dem diese Auslegung nichts weiß; sondern sie ist — den durch Raubthier-gestalten versinnbildlichten vier Weltreichen entsprechend — Sinnbild des Reiches der Heiligen, jenes Reiches, das vom Himmel zur Erde herabsteigen soll. Jesus dagegen hat jenes schwebende Bild in eine bestimmte Personbezeichnung, das ὡς υἱὸς ἀνθρώπου in den υἱος τοῦ ἀνθρώπου umgeprägt. Man kann zweifelhaft sein, ob diese Umprägung von ihm zuerst ausgegangen oder schon vor ihm durch die weiterbildende

Ueberlieferung seines Volkes erfolgt ist; — es hängt das von der Streitfrage ab, ob die Bestandtheile des Buches Henoch, in denen „der Menschensohn" als Messiasname vorkommt, für vor- oder nachchristlich zu halten sind. Aber wie dem auch sei, jene Umprägung des ὡς υἱὸς ἀνθρώπου in einen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου[1]) war ganz natürlich und nothwendig, sobald man die Danielstelle auf den persönlichen Messias bezog, wie er im Volke doch vorwiegend erwartet ward, oder sobald eine bestimmte Persönlichkeit sich selbst und ihren persönlichen Beruf in jenem danielischen Bilde erkannte. — Nichtsdestoweniger kann „Menschensohn" in den Tagen Jesu eine gangbare, volksthümliche Bezeichnung des Messias nicht gewesen sein, und eben auf diesem Umstande ruht die Bedeutung dieser Namenswahl von Seiten Jesu. Trotz des im Henochbuche vorliegenden messianischen Gebrauches finden wir in den Evangelien nicht, daß die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn ohne Weiteres messianisch gedeutet worden wäre; ja die Frage Jesu Matth. 16, 13: „Wer sagen die Leute — und wer sagt ihr — daß des Menschen Sohn sei?" wäre kaum möglich, wenn der Name „Menschensohn" selbst schon ein formelles Messiasbekenntniß enthalten hätte. Vielmehr hängt die Wahl desselben offenbar mit der Absicht und Nothlage Jesu zusammen, sein messianisches Bewußtsein zurückzuhalten, um nicht die verkehrten und leidenschaftlichen Erwartungen seines Volkes aufzurühren. Indem er unter allen messianischen Stellen des Alten Testaments lediglich an diese danielische anknüpft, die den persönlichen Messias ursprünglich gar nicht enthielt, läßt er die ganze formelle Messiasfrage auf sich beruhen, und gibt seinen Zuhörern nicht nur die Bedeutung seiner Person als ein zum Nachdenken anregendes Räthsel auf, sondern lenkt zugleich ihre Aufmerksamkeit von den Aeußerlichkeiten der messianischen Erwartung auf deren Kern hin. Mit seiner immer wiederholten Selbstbezeichnung als „des Menschen Sohn" antwortet er den Leuten auf die zudringliche Frage „Wer bist du?" einfach und bündig: Ich bin was der Prophet in jenem Bilde geschaut hat, der Bringer, der Träger des Himmelreiches;

---

[1]) Der Genitivartikel τοῦ ἀνθρώπου wird, soweit ich sehe, von den Auslegern nirgends erklärt. Weiß (NTl. Theol. S. 55) meint, der Genitivartikel könnte den Menschen nach seiner Gattung bezeichnen (?). Der sel. Hupfeld erklärte mir ihn aus der hebräischen Sprachregel, daß wenn ein aus Nominativ und Genitiv zusammengesetzter Begriff den Artikel haben soll, derselbe vor den Genitiv gesetzt wird.

daran haltet euch, das Weitere wird sich finden.[1]) — Aber nicht nur aus Noth oder um formaler Lehrrücksichten hat Jesus diese Selbstbezeichnung jeder anderen vorgezogen: sie entsprach auch positiv seinem Selbstbewußtsein wie kaum eine andere, und eröffnet uns in ihrer Eigenart und in der Fülle ihrer Beziehungen eine ahnende Fühlung mit einer ganzen Reihe von Tönen, die in diesem Selbstbewußtsein wie in einem vollen Accord zusammenklingen. Zunächst stellt dieser Titel, der doch kein Titel, sondern eher die Ablehnung jedes solchen ist, den Sinn Jesu ins Licht, seine Person möglichst zurücktreten zu lassen hinter die göttliche Sache, die er vertritt. Es ist das Himmelreich, das Reich Gottes, das er bringt, — das liegt in dem „des Menschen Sohn", und das ist genug; die Wahl des anspruchslosesten Namens ist wie eine Bethätigung des im vierten Evangelium wiederholt ausgesprochenen: „Ich suche nicht meine Ehre, sondern die Ehre deß, der mich gesandt hat." Aber auch die wesentliche Art und Natur dieses Reiches und der Herstellung desselben ist ihm in der danielischen Losung gegeben. Das in Himmelswolken erscheinende Menschenbild steht in Dan. VII Thiergestalten, Raubthieren gegenüber, die aus dem Meeresabgrund aufsteigen: sie bedeuten die gewaltigen Weltreiche, welche dem Gottesreiche voraufgehen, — bedeuten also auch Menschliches, aber brutal, ja bestial Menschliches, während dem Gottesreiche im Menschenbild der wahrhaft humane, ideal-menschliche Character, die himmlische Abkunft und Art vorbehalten wird. Wie die Raubthiere an physischer Kraft dem Menschenkinde weit überlegen sind, aber dieses wiederum ihnen noch überlegener durch höhere Abkunft und gottverwandte Art, so soll das Gottesreich mit den Weltreichen nicht eintreten in den Wettkampf brutaler Macht und physischer Stärke, sondern es wird sie überwinden mit der Ueberlegenheit des Geistes und der Kraft Gottes. So stand Jesus mit seinem Reichsgedanken der Welt gegenüber, äußerlich ohnmächtig, aber stark in Gott, im Vollgefühl höherer Sendung und himmlischer Kräfte, und hier zeigt es sich, wie das danielische Sinnbild ihm die beiden Seiten seines Messiasthums zugleich und unzertrennlich ausdrücken konnte, von denen man so oft die eine oder die andere einseitig darin sucht, —

---

[1]) Wie sehr diese hierin hervortretende Art und Weise Jesu zusammenstimmt mit Melanchthons berühmtem und beherzigenswerthem Ausspruch: Christum erkennen heiße seine Wohlthaten erkennen, — nicht, über seine Naturen disputiren, sei hier nur beiläufig angemerkt.

seine Niedrigkeit und seine Hoheit. Von hier aus findet denn auch der Gedanke der idealen Menschlichkeit, den man nur zu abstract und ausschließlich im „Menschensohne" gesucht hat, sein Recht. Denn wiewohl der ganze Ausdruck und insonderheit die Wahl des Wortes enasch (aramäisch für das hebräische enosch, das den Menschen in seiner Schwachheit und Hinfälligkeit bezeichnet), zunächst die Schwäche und natürliche Ohnmacht des göttlichen Reichsträgers betont, so ist derselbe andererseits durch die Himmelswolken, in denen er auftritt, durch den Gegensatz zu den aus der Tiefe stammenden Thiergestalten in seiner ganzen Hoheit und Herrlichkeit gekennzeichnet. Nicht weil er ein Mensch war wie andere, sondern weil er der Mensch war, der von Himmelswolken getragen vor des Ewigen Angesicht stand, im Himmel heimisch und Gottes Angesicht schauend, also der Mensch nach dem Herzen Gottes, hatte der Vater ihm die Herstellung seines Reiches übertragen können und wußte er sich der Welt und aller ihrer Macht überlegen. — Momente oder Folgerungen der danielischen Menschensohns-idee, die wir allerdings als solche hier nur vermuthen und nicht erweisen können; aber daß sie in Jesu Seele gelebt haben, ist aus anderen, weiteren Thatsachen seines Selbstbewußtseins gewiß. Das Eine, Wesentlichste aber ist auch das Gewissеste: er weiß sich, indem er sich des Menschen Sohn nennt, als denjenigen Menschen, der die Macht des Himmelreiches in sich trägt, in dem die Gottesherrschaft und Gottgemeinschaft vom Himmel zur Erde herabsteigt.

7. Der Name „Gottes-sohn".

Dennoch — ins Innerste des Selbstbewußtseins Jesu hinein führt uns auch der Name des Menschensohnes noch nicht, sondern das thut erst seine Selbstbezeichnung als Sohn Gottes. Aber dieselbe bedarf ebenfalls erst der eingehenden Untersuchung, indem sich an sie noch tiefer greifende Mißverständnisse angehängt haben.

Alttestamentlicher Sprachgebrauch.

Die Selbstbezeichnung Jesu als Gottessohn kommt bei den Synoptikern viel seltener vor als der Name des Menschensohnes, während im vierten Evangelium das umgekehrte Verhältniß waltet. Sie ist bei den Synoptikern durchgängig eine mehr andeutende, entweder indem er Gott seinen Vater nennt, oder indem er sich als „den Sohn" schlechthin bezeichnet in einem Zusammenhange, der die Ergänzung: „Gottes" außer Zweifel setzt, wie Matth. 11, 27; Marc. 13, 34; — mittelbar liegt sie auch im Gleichniß von den Weingärtnern und vom königlichen Hochzeitsmahle vor, (Marc. 12, 6;

Matth. 22, 2.[1]) Um so häufiger kommt — im Unterschiede vom „Menschensohn“ — der „Sohn Gottes“ auf Jesum angewendet im Munde Anderer vor: er wird als Gottessohn angeredet von der Himmelsstimme bei der Taufe und der Verklärung, vom Satan in der Versuchung, von Kranken und Gesunden, die ihm huldigen wollen (Matth. 8, 29; 14, 33), von Petrus in seinem berühmten Bekenntniß (Matth. 16, 16), vom Hohenpriester fragend im Verhör, von seinen Feinden höhnend am Kreuz. Dieses Vorkommen im Munde anderer zeigt von vornherein, daß der Name ein im Alten Testamente wurzelnder, in Israel bereits gangbarer war, und so ist auch für den Sinn, in welchem Jesus ihn für sich selbst in Anspruch nimmt, aufs Alte Testament zurückzugehen. „Söhne Gottes“ heißen Gen. 6, 1; Hiob 1, 6; 2, 1 die Engel; Ps. 82, 6 die Obrigkeiten, die Richter; nach Ex. 22, 4, Hos. 2, 1 ist Israel Gottes (erstgeborner) Sohn, nach Deut. 14, 1; Hos. 1, 10 heißen auch die einzelnen Israeliten Gottes Söhne, oder sollen künftig „Söhne des lebendigen Gottes“ heißen. Insonderheit heißt der theokratische König Gottes Sohn (Ps. 2, 7); Jehovah will ihm Vater sein, will ihn „zum ersten Sohne machen, allerhöchst unter den Königen auf Erden“ (2. Sam. 7, 14; Ps. 89, 28). In welchem Sinne ist in diesen Fällen der hohe Name gedacht? Bei den Engeln und den Obrigkeiten offenbar in dem, daß sie Abbilder und Träger göttlicher Majestät sind; werden letztere doch um deßwillen Ps. 82, 6 geradezu Elohim genannt. Bei Israel und den Israeliten —, sofern sie die Lieblinge und Auserwählten Gottes vor allen Völkern sind, worauf auch der Zusammenhang der Stellen deutlich hinweist. Im gleichen Sinne ist nach 2. Sam. 7, 14 der theokratische König Gottes Sohn, indem von der ihm besonders zuzuwendenden väterlichen Zucht und Erbarmung die Rede ist. In Ps. 89, 28 vereinigt sich hiemit der Gedanke abbildlicher Majestät, denn das Wort setzt eine Gottessohnschaft aller Könige auf Erden voraus. Noch ein weiteres Moment bringt Ps. 2, 7 hinzu: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“, d. h. ich habe dich durch Salbung zum Könige, durch Salbung mit meinem Geiste zu meinem Sohne gemacht. Da also wird die „Gottessohnschaft“ durch eine wenn auch nachträgliche und sinnbildliche „Zeugung“, d. h. göttliche Lebensmittheilung begründet. Eben diese Stelle ist nun für's

[1]) Die Taufformel Matth. 28, 19, in welcher gleichfalls „der Sohn“ schlechthin vorkommt, ist aus später anzuführenden Gründen den ipsissima verba Jesu nicht zuzuzählen.

Neue Testament besonders wichtig geworden, indem auf Grund derselben der „Messias" (v. 2) den volksthümlichen Namen des „Gottessohnes" erhielt. In diesem Sinne, welcher die Namen ὁ Χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ geradezu zu Synonymen machte, (— vgl. Matth. 16, 16 und die Parallele bei Marcus und Lucas; auch Matth. 26, 63; Joh. 1, 49 —) wird Jesus vom Volke oder von dem bekennenden Petrus als Gottessohn begrüßt, und in diesem Sinne vom Hohenpriester auf seine Gottessohnschaft verhört: an ein übermenschliches, gottheitliches Wesen, an etwas anderes als einen von Gott in einziger Weise geliebten, erwählten und ausgestatteten Menschen hat dabei niemand gedacht. Man hat sich für die gegentheilige Meinung zwar darauf berufen, daß doch das Bekenntniß Jesu von seiner Gottessohnschaft vom hohen Rathe als Gotteslästerung behandelt werde; aber man hat dabei übersehen, daß, wie Marc. 2, 7 zeigt, die Juden unter Gotteslästerung nicht blos an sich blasphemische Aeußerungen verstanden, sondern jedwede Anmaßung eines nur von Gott zu verleihenden Vorrechts oder Vorzugs, z. B. des Rechtes Sündenvergebung auszusprechen, oder — wie in Jesu Falle — sich für den Messias zu halten. Hat nun Jesus einen im Volke gangbaren Namen aus dem Munde des Petrus angenommen oder auf die Frage des Hohenpriesters bejaht, ohne dabei ausdrückliche Vorbehalte eines anderen Sinnes zu machen, so leuchtet ein, daß er auch keinen ganz neuen und unerhörten Sinn damit verbunden haben kann.

8. Der Sinn Jesu.

Gleichwohl ist zwischen seinem und dem volksthümlichen Sinn und Sprachgebrauch hier ein ganz ähnlicher Unterschied wie zwischen seinem und dem volksthümlichen Reichsgedanken; sein Sinn ist ein ungleich tieferer, innerlicherer und in Demuth erhabnerer als der des Volkes. Nicht an die königliche, messianische Ausprägung des Namens knüpft er an, — zur Bezeichnung dieses seines Amtes und Berufs hat er ja vielmehr den Namen des Menschensohnes gewählt und geprägt —; sondern es ist der schon im Alten Testament ursprüngliche Begriff des Gotteslieblings und Gottesebenbildes, der seiner Idee der Gottessohnschaft zu Grunde liegt. Hat er sich doch als Gottessohn gefühlt und zu Gott im Himmel „mein Vater" gesagt, lange ehe in der Taufe sein messianisches Bewußtsein zum Durchbruch kam (Luc. 2, 49), und in der Taufe selbst ist es nicht sowohl ein amtliches, als ein persönliches Bewußtsein, das Bewußtsein der persön-

liche Gottesliebling zu sein, was in der Himmelsstimme „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" in seinem Herzen wiederhallt. Den Grund aber dieses persönlichen Verhältnisses der Liebe und Gemeinschaft, welches der Name des Gottessohnes demnach ausdrückt, deutet das „An dem ich Wohlgefallen habe" an. Auf dasselbe Ergebniß kommen wir, wenn wir seine Anwendung des Namens auf Andre beachten: da tritt deutlich hervor, was ihm der Grundsinn und die Grundlage der Gottessohnschaft ist. Er wendet nämlich diesen Namen auch in der Mehrzahl an, und zwar nicht blos — wie Luc. 20, 36 — auf die Vollendeten, welche in der Auferstehung zu rechten Gottesebenbildern ausgestaltet werden sollen, sondern — Matth. 5, 9 und 45 — auch auf Erdensöhne, sofern dieselben sittliche Ebenbilder des himmlischen Vaters sind. Wenn die Friedfertigen Gottessöhne heißen sollen, Söhne des Gottes, den Paulus wiederholt den θεὸς τῆς εἰρήνης nennt; wenn Menschen dadurch υἱοὶ θεοῦ werden sollen, daß sie nach dem Vorbilde des Ewig-Guten, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, auch ihre Feinde lieben lernen, so liegt auf der Hand, daß ihm die Gottessohnschaft vor allem in der inneren sittlichen Gottebenbildlichkeit beruht haben muß. Ist sie es doch, welche den Menschen erst zum Liebling Gottes macht, an dem er Wohlgefallen haben kann; in ihr leuchten gleichsam die Kindeszüge des himmlischen Vaters im geistigen Antlitz des Menschen auf und ziehen den Sonnenglanz väterlichen Wohlgefallens auf dasselbe herab. Hat nun Jesus die, welche „seines Vaters Willen thun", seine Brüder und Schwestern genannt (Marc. 3, 35), so leuchtet ein, daß er aus demselben Grunde, aus dem er sie als Kinder Gottes betrachtet, auch und vor allem sich selbst als Sohn Gottes gewußt haben wird. Allerdings mit einem nicht zu übersehenden Unterschiede: von anderen gilt diese Gottebenbildlichkeit und Gotteslieblingschaft im verhältnißmäßigen Sinne, von ihm gilt sie im unbedingten. Und diesen Unterschied, den im vierten Evangelium der Beiname μονογενής zu υἱός ausdrückt (vgl. Marc. 12, 6), wahrt Jesus bei den Synoptikern dadurch, daß er sich den υἱοῖς τοῦ θεοῦ in der Mehrzahl gegenüber als „den Sohn" bezeichnet, auch sich niemals mit den Seinen in einem „Unser Vater" zusammenfaßt, sondern das „euer Vater" und „mein Vater" durchgehends auseinanderhält (vgl. z. B. Matth. 6, 32; 10, 29 mit 11, 27; 18, 35; 20, 23). Hier liegt also, — auf der Grundlinie derselben Idee einer menschenmöglichen und die höchste

Bestimmung des Menschen darstellenden Gotteskindschaft, — eine Hoheit und Einzigkeit seines Verhältnisses zu Gott, die ihn über alle anderen Menschenkinder hinaushebt und ihm den Character wahrer Göttlichkeit gibt, nur daß seine volle Menschlichkeit dadurch nicht ausgeschlossen, sondern im höchsten, urbildlichen Sinne erst verwirklicht wird. Mit anderen Worten: wenn Jesus sich den Sohn Gottes nennt, so thut er das als der schlechthin gotteinige Mensch, der als des Vaters unbedingter Liebling und reines sittliche Ebenbild auch allein befähigt ist, der ewigen Liebe zum vollkommenen Offenbarungswerkzeug zu dienen und die uneingeschränkte Gottgemeinschaft, welche ihm selber eignet, seinen Brüdern zu vermitteln, denen sie gebricht (vgl. Matth. 11, 27 f.). Und von hier aus versteht sich dann das Verhältniß seines Sohnesbewußtseins zu seinem Messiasbewußtsein. Während dem Volke der Name Gottessohn nur der äußere Ehrentitel war, den es dem aus Davids Geschlechte erwarteten Messias entgegenbrachte, war die Gottessohnschaft für Jesum vielmehr der innere Rechtstitel seines Messiasthums. Nicht weil er sich aus anderweitigen Gründen als den Messias wußte, war er bei sich selbst auch der Gottessohn, sondern weil er sich als den lieben Sohn des himmlischen Vaters wußte, weil er sich in jener Entscheidungsstunde seines Lebens, in der Jordanstaufe, in seinem einzigartigen persönlichen Verhältniß zu Gott erfaßt hatte, erfaßte er sich ebendort und ebendamit auch in seinem einzigartigen Berufsverhältniß zur Welt, in seinem messianischen Beruf.

9. Die Frage göttlicher Abkunft.

Man kann die Frage aufwerfen, ob Jesus in dies Sohnesbewußtsein auch den Gedanken einer besonderen Abkunft aus Gott eingeschlossen habe. Auch ohne die Rücksicht auf bekannte johanneische Stellen könnten Wendungen wie Matth. 17, 26 und 22, 42 darauf führen. In der ersteren Stelle, welche von der Verpflichtung zur Tempelsteuer handelt, faßt Jesus in der Frage „Von wem nehmen die Könige der Erde Steuern, von Fremden oder auch von ihren eigenen Söhnen?" sich selbst im Gegensatz zu anderen Menschen unter den Begriff eines göttlichen Familiengliedes, scheint also ein besonderes Abkunftsverhältniß zu Gott für sich in Anspruch zu nehmen. Und in der anderen, in welcher er auf Grund von Psalm 110, 1 seine Gegner über ihre Messiasidee examinirt und der von ihnen betonten Davidssohnschaft des Messias die Gottessohnschaft desselben entgegenstellt, liegt der Schluß nahe, daß wie die Davids-

sohnschaft ein Abstammungsverhältniß ausdrückt, so auch die Gottessohnschaft ein solches umschließe. Dennoch sind diese Schlußfolgerungen durchaus unsicher. In jener Tempelsteuerfrage ist das Verhältniß der Familienangehörigkeit im Unterschiede von der Fremdheit der gewöhnlichen Unterthanen doch nur ein Bild, — ein Bild für die Freiheit der Gotteskinder von solchen äußerlichen Satzungen gegenüber der Gebundenheit der Gesetzesknechte, und der Pluralis υἱοί bezieht sich möglicherweise gar nicht auf Jesum allein, sondern mit auf den Petrus. In der Erörterung von Psalm 110, 1 aber kommt es Jesu gar nicht auf die Abkunft des Messias an, sondern auf die Entgegensetzung jenes inneren Rechtstitels, auf dem sein messianisches Bewußtsein beruhte, gegen den äußeren, genealogischen, welcher den Schriftgelehrten alles galt. „Man weiß noch sehr wenig vom Messias, will er seinen Gegnern sagen, wenn man nur weiß, daß er Davids Sproß sein soll: was den Messias zum Messias macht, das ist nicht leibliche Abkunft, sondern ein einzigartiges geistliche Verhältniß zu Gott.“ Wir müssen hienach die Frage, ob das Sohnesbewußtsein Jesu nach den Synoptikern auch den Gedanken einer besonderen göttlichen Abkunft in sich schließe, auf sich beruhen lassen, so wahrscheinlich es an sich ist, daß Jesus einen solchen gehegt hat. Aber auch wenn dieser Gedanke nachweislich wäre, so wäre er immer nur die Ueberzeugung, als menschliche Persönlichkeit in einzigartiger Weise aus Gott hervorgegangen, d. h. zu jenem einzigartigen Gemeinschaftsverhältniß mit Gott und seinem darin wurzelnden Heilandsberufe in ganz besonderer Weise ursprünglich angelegt und bereitet zu sein; — nicht wäre er das Bewußtsein, als eine gottheitliche Person aus einem himmlischen Vorleben (einer „Präexistenz“) ins irdische Dasein übergegangen zu sein. Von einem solchen Bewußtsein ist in den synoptischen Selbstzeugnissen keine Spur. Ja man kann sagen: es ist in ihnen kein Raum dafür; der Name „Gottessohn“ selbst zeugt dagegen. Nicht nur weil er in seiner alttestamentlichen Herkunft und in seiner Anwendung auf eine Mehrzahl (Matth. 5, 9. 45) immer das menschliche Grundwesen derer voraussetzt, denen er gegeben wird, sondern weil er auch begrifflich und sprachlich seinen Träger von Gott selbst unterscheidet, also als menschliche Persönlichkeit kennzeichnet. Denn der „einige Gott“, von dem Jesus redet, ist der Vater, und der Vater ist der einige Gott; also kann der „Sohn Gottes“ nicht Gott selbst sein, sondern nur ein von Gott selbst unterschiedenes Wesen,

das zu ihm in einem besonderen Kindschaftsverhältniß steht. Man darf den Namen „Sohn Gottes“ in keiner Weise mit dem später von der Kirchenlehre ausgeprägten „Gott-Sohn“ verwechseln, einem Namen, der einer ganz anderen Begriffswelt, nämlich der inzwischen ausgebildeten Idee einer Dreipersönlichkeit des göttlichen Wesens entstammt.

10. Reinmenschliches Bewußtsein.

Bei der Spärlichkeit des unmittelbaren Selbstzeugnisses Jesu in den Synoptikern und andererseits der Wichtigkeit der Sache ist es um so gerathener, auch auf die mittelbaren Bewußtseinsäußerungen Jesu zu achten und so auf das vorstehende Ergebniß, das ja zu Gunsten späterer dogmatischen Festsetzungen noch immer beanstandet wird, nochmals Probe zu machen. Da läßt sich nun nicht verkennen, daß Jesus bei aller Erhabenheit und Einzigkeit seines Sohnesbewußtseins sich Gotte gegenüber durchaus als Mensch gefühlt und bekannt hat. Es geschieht unmittelbar nach der Besiegelung jenes Sohnesbewußtseins in der Taufe, daß er sich — in der ohne Zweifel von ihm selbst seinen Jüngern erzählten Versuchungsgeschichte — unbefangen und vorbehaltlos unter den Gattungsbegriff „Mensch“ stellt: „Der Mensch lebt nicht vom Brode allein“ (Matth. 4, 4). Ebendort nennt er Gott wiederholt „seinen Herrn“, und bekennt sich zu der allgemein-menschlichen Pflicht ihn anzubeten (v. 7. 10), Aussprüche, welche mit einem Bewußtsein, selbst persönlicher Gott zu sein, schlechterdings nicht zu reimen sind. Ueberhaupt, was gibt es Menschlicheres im Unterschiede von Gott, als das Gebet? Ein Gott kann nicht beten: Jesus aber betet nach dem Zeugniß der Evangelien, regelmäßig, noch in Gethsemane, noch am Kreuz; er betet „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, Worte die in Herz und Mund eines persönlichen Gottwesens ganz unmöglich sind. Auch sonst bekennt sich Jesus zu jeder unschuldigen Eigenschaft menschlicher Natur; dagegen die göttlichen Eigenschaften der Allwissenheit, der Allmacht, der über alle Versuchung erhabenen Heiligkeit lehnt er von sich ab. Nicht nur daß er in der Wüste hungert und am Kreuze dürstet, in der einen Stunde sich freut und in der andern zu Tode betrübt ist (Luc. 10, 21; Matth. 26, 38); er kann auch schwanken und zagen, seine Entschlüsse — wie in der Geschichte vom cananäischen Weibe vor Augen liegt — ändern; ja er kann, wie sein Seelenkampf in Gethsemane zeigt, augenblicks nicht wissen, was

bei Gott möglich oder nicht möglich ist, und was er wünschen und erbitten soll. Zum Gegentheile göttlicher Allwissenheit, zu den für alle Prophetie bestehenden Schranken der Zukunftserkenntniß bekennt er sich, indem er erklärt: „Zeit und Stunde (des Weltendes) weiß niemand, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater" (Marc. 13, 32). Ebenso bekennt er sich zum Gegentheile göttlicher Allmacht: „Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, sagt er Matth. 20, 23 — stehet mir nicht zu, sondern denen es bereitet ist von meinem Vater." Nach ebendiesem Worte hat er bei jenem „Bereiten" auch nicht mitgewirkt, d. h. er hat die göttlichen Rathschlüsse nicht mit-gefaßt; er hat sie vielmehr aus Erfahrung kennen zu lernen wie jeder andere Mensch, und den Vater als den „Herrn Himmels und der Erde" über dieselben zu preisen, (Matth. 11, 25). — Nach alledem kann schließlich auch das befremdliche Wort, in welchem er dem reichen Jüngling gegenüber die Gutheit des heiligen Gottes von sich ablehnt, nicht weiter befremden. „Was nennest du mich gut? niemand ist gut, denn der einige Gott", — das ist freilich kein Bekenntniß eines irgendwie Böseseins; aber es heißt auch nicht, was eine dogmatisch befangene Auslegung herauspressen wollte: „Wenn du mich gut nennst, so mußt du mich auch für mehr halten als einen menschlichen Meister, so mußt du mich auch für Gott selbst halten." Denn daß Jesus nicht in Einem Athemzuge von dem „einigen" Gott reden und sich neben demselben als Gott setzen kann, liegt auf der Hand. Jesus will den mit dem Worte „gut" so freigebig umgehenden Jüngling auf den höchsten und tiefsten Sinn dieses Wortes hindrängen, in welchem es allein auf Gott Anwendung findet. Gott ist der unbedingt Gute, d. h. das sittlich vollkommene Wesen (Matth. 5, 48): es ist seine Natur gut zu sein; er ist ἀπείραστος κακῶν wie es Jac. 1, 13 heißt, über jede Anfechtung des Bösen schlechthin erhaben. In diesem Sinne „gut", also heilig-vollkommen, erhaben über alle Versuchung, ist auch des Menschen Sohn nicht, der noch im sittlichen Kampf und Werden steht und erst durch Versuchungen hindurch zur Vollendung zu gelangen hat (vgl. Hebr. 5, 8). Und wie offen er sich zu diesen Kämpfen und Anfechtungen bekennt, wie wenig er es verleugnet, daß auch er einen eignen Willen in den Tod zu geben habe, um allein im Willen Gottes zu leben, dafür darf man, nächst der Versuchungsgeschichte, nur an die Zurückweisung des vom Leidenswege abmahnenden Petrus oder an den Seelenkampf in Gethsemane

erinnern. — Alle diese Thatsachen stellen die rein-menschliche Grundform des Bewußtseins Jesu so außer Frage, daß nur ein unüberwindliches dogmatische Vorurtheil, aus anerzogener Ueberlieferung und mißverstandenem religiösen Bedürfniß entspringend, sich gegen diese Zeugnisse zu verschließen vermag.

Andererseits erhebt sich von eben dem Gebiete aus, das wir zuletzt berührten, von seinem Verhältniß zum Willen Gottes, eine einzigartige Majestät Jesu, für welche schließlich der mißverständliche, aber berechtigte Name der „Gottheit Christi" nicht zu hoch ist[1]). Zunächst — bei aller Unterscheidung seines Willens vom Willen des Vaters und allem auch ihm nicht ersparten Ringen der Ergebung in denselben ist eben doch das „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" die durchgehende Losung seines Lebens. Mit anderen Worten: trotz jenem „Niemand ist gut, denn der einige Gott", ist vollkommene Sündlosigkeit ihm eigen. Die geringsten Zeugnisse für dieselbe sind die ausdrücklichen, wie wenn er auf seinem Todesgange sich als das einzig grüne Holz am Baume Israel dem dürren entgegensetzt (Luc. 23, 30), oder wenn er die, welche den Willen seines Vaters thun, als seine Brüder und Schwestern bezeichnet (Marc. 3, 35), also das Thun des göttlichen Willens als seinen eigenen selbstverständlichen Character voraussetzt. Weit durchschlagender und zwingender sind die mittelbaren Zeugnisse, wie sie aus seinem schweigenden Verhalten uns entgegengetreten oder als unerläßliche Voraussetzungen seiner sonstigen größten und sichersten Bewußtseinsthatsachen sich aufdrängen. Ihm, der mit unübertrefflichem Scharfblick die menschliche Sünde bis in die innerste Herzensfalte verfolgt hat wie Keiner, ihm ist im eignen Herzen auch in den schwersten Lebensproben kein Wölkchen von Schuld aufgestiegen, das ihm das Antlitz des himmlischen Vaters in ein Richterantlitz verwandelt hätte, — nicht im lebenbedrohenden Seesturm, nicht beim Zusammenbruch seiner irdischen Hoffnungen, nicht in Gethsemane und auf Golgatha. Er ists, der der Welt den süßesten Gottes- 11. Sündlosigkeit.

[1]) Das Recht des Ausdruckes hängt an der religiös-sittlichen Absolutheit Jesu, kraft deren er die vollkommene Offenbarung des an sich verborgenen Gottes ist. Ist Gottes Wesen heilige Liebe, wie könnte dem Menschen, in welchem diese Liebe vollkommen erschienen ist, das Prädicat der „Gottheit" vorenthalten werden?

namen, den Namen des himmlischen Vaters geschenkt hat, und er hat ihn genommen aus dem Kindesgefühl seines eignen Herzens, als ein Recht, das zunächst ihm persönlich gebühre: wer anders hätte in Israel, auf dem durch Gesetz und Propheten bereiteten Boden des Wissens um Gottes Heiligkeit und um des Menschen Sünde diesen Muth zu fassen und dieses Recht in frommer Weise sich zu nehmen vermocht, als ein Solcher, der zwischen sich und dem heiligen Gotte auch keinen Schatten trennender Sünde wußte? Es ist sein Lebensgedanke gewesen, das Reich Gottes unter den Menschen aufzurichten, das Reich Gottes als eine von den Herzen anhebende, sittlich bedingte Gemeinschaft mit dem heiligen Gott: wie wäre dieser Lebensgedanke möglich gewesen, ohne daß die Gottgemeinschaft, die er in der Welt herstellen wollte, in ihm selbst gelebt hätte als unversehrter Vollbesitz? Und zwar als ein ursprünglicher, nicht erst durch Ueberwindung der auch ihm anhaftenden Sünde errungener Besitz. Denn wäre es so gewesen, wie manche es sich denken, daß auch er erst ein ihm innewohnendes ungöttliche Wesen zu überwinden gehabt und nur eben vor seinem Heraustreten in die Oeffentlichkeit, vor seinem Ergreifen des messianischen Bewußtseins überwunden gehabt hätte, dann wäre das Evangelium vom Reiche, das er gepredigt hätte, nothwendig ein Evangelium der Selbsterlösung geworden, eine Anleitung ihm nachzufolgen in der Ueberwindung der Sünde. Nun aber bezeugt das Allergewissesste was wir von ihm haben, seine Abendmahlseinsetzung, daß er alle Andern, auch die Besten und Frömmsten in Israel, als einer Sühne und Mittlerschaft bedürftig gewußt hat, sich selbst aber als das fehllose Opferlamm, das sie mit seinem Blute versühnt (Matth. 26, 28). Und so ist sein Lebensgang vielmehr zu denken als ein Entwicklungsgang von ursprünglicher Unschuld zu vollendeter Heiligkeit, als ein Hindurchbewähren ursprünglicher gotteinigen Anlage durch die Gemeinschaft einer argen Welt, die ihm immer schwerere Selbstverleugnungen auflegt, aber ebendamit auch die Laufbahn zum Ziele göttlicher Vollendung wird. Das ist das Bild dieses Lebensganges, wie es unsere Evangelien entwerfen. Es beginnt (Luc. 2, 49) mit dem Zeugniß einer Herzensverfassung, für welche das, was für uns Andere ein ohnmächtiges gebieterisches Sollen ist, vielmehr den Character des Selbstverständlichen, des innersten, freiesten Nicht-anders-Könnens trägt, — „Muß ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist" —, und es schließt mit einem sittlichen Kampf und Sieg, nach dem kein weiterer

mehr denkbar bleibt, weil in ihm der Liebe Gottes auch das letztmögliche Opfer, das vollkommene Selbstopfer gebracht ist.

In dieser seiner sündlosen Vollkommenheit nun haben wir die 12. Gotteinheit.
Vorbedingung für jenes Letzte und Höchste in ihm, das die Kirche nachher seine göttliche Natur oder Gottheit genannt hat, während das ursprüngliche Christenthum sich damit begnügt, es als Gesalbtsein mit dem heiligen Geiste ohne Maaß, als uneingeschränkten Besitz des göttlichen Geistes anzuschauen; für jenes völlige Einheitsverhältniß mit dem Vater, das ihn zum persönlichen Träger des Himmelreiches, zum Vermittler der Gottgemeinschaft für alle macht. Er selbst beschreibt in erhabener Selbstbetrachtung dies Verhältniß in einem Ausspruch, der bei den Synoptikern seines Gleichen nicht hat und doch durch seine zwiefach bezeugte Abkunft aus der apostolischen Spruchsammlung die höchste Gewähr der Aechtheit besitzt, Matth. 11, 27 f.; Luc. 10, 22 f.: Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.[1]) „Alles — darf er sagen — ist mir von meinem Vater übergeben"; d. h. freilich nach dem Zusammenhang nicht: die gesammte Weltregierung, sondern alles, was den Weisen und Klugen verborgen ist und den Unmündigen offenbar wird, die ganze Heilsoffenbarung Gottes im Evangelium. Dasselbe besagen von einer anderen Seite her die alsbald folgenden Worte: „Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will": die ganze Erkenntniß Gottes als des himmlischen Vaters, als der sich selbst schenkenden heiligen Liebe, und ebendamit alle befriedigende und beseligende Gottesgemeinschaft vermittelt sich durch ihn, durch ihn allein; wie es im vierten Evangelium heißt: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich." Ebendarum ist dieser so einzig hochgestellte Sohn den Menschen ein Geheimniß: „niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater", — der Vater allein weiß, was alles er dem-

[1]) Die abweichende marcionitische Lesart, die sich bei älteren Vätern findet — οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ — enthält keinen wesentlich anderen Lehrgehalt. Daß sie übrigens die ächtere Wiedergabe des Jesuswortes sei, wie Keim u. a. annehmen, ist sehr zu bezweifeln; die Voranstellung des Vaters und seiner Erkenntniß dürfte vielmehr Umstellung sein, indem der ganze Ausspruch durch die Verkennung des Sohnes seitens der Zeitgenossen veranlaßt ist. Vgl. mein L. J. II. S. 254 f.

selben anvertraut und in ihn gelegt hat. Nicht als sollte das ein Geheimniß bleiben, während das Geheimniß des Vaters durch den Sohn offenbar gemacht würde: auch der Vater offenbart das Räthsel des Sohnes, wie z. B. dort dem Petrus, da es von ihm heißt „Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel“ (Matth. 16, 17); aber noch zur Stunde hatte niemand den Sohn im geistlichen, göttlichen Sinne als den Messias erkannt. — So gibt uns Jesus hier selber die Erläuterung zu dem Sohnesnamen, den er in einziger Bedeutung dem Vater gegenüber sich beilegt. Es ist ein Wechselverhältniß ohne Gleichen, ein Sich-einander-kennen, von dem die Welt keinen Begriff hat, das Verhältniß der innigsten Vertrautheit mit einander. Aber ein metaphysisches Geheimniß ist es darum nicht. Ein metaphysisches Verhältniß hat Petrus Matth. 16, 16 in Jesu gar nicht durchschaut, sondern ein Heilsgeheimniß, und um ein solches handelt es sich ja auch Matth. 11 nach dem Zeugniß der unmittelbar folgenden Worte: „Kommet her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken.“ Es ist überhaupt ein seltsamer Irrthum, als ob die Einzigkeit und Vollkommenheit jenes Sohnesverhältnisses die idealen Schranken der menschlichen Persönlichkeit überschreiten müßte. Wenn die Herzensreinen Gott schauen sollen (Matth. 5, 8), wie müßte nicht in dem schlechthin reinen Menschenherzen das Antlitz Gottes in seiner ganzen Klarheit sich spiegeln? Und wenn Gott das Menschenherz überhaupt zu seiner Wohnstätte auf Erden bereitet hat, wie sollte er nicht seine ganze Fülle da wohnen lassen, wo das uneingeschränkt ihm aufgethane Menschenherz ihm die vollkommene Heimstätte und in ihr ein unversehrtes Heiligthum bietet? — Zum Ueberfluß endlich besiegelt das παρεδόθη in Matth. 11, 27 diese unsre Auffassung des ganzen Sohnesverhältnisses. Alles ist ihm übergeben vom Vater, aber eben auch übergeben von dem, den er in ächt menschlicher Andacht als seinen Vater nicht nur, sondern zugleich als „den Herrn Himmels und der Erde“ lobpreist; es ist des Vaters und nicht des Sohnes ursprüngliches Eigenthum.

Das ist das synoptische Selbstzeugniß Jesu. Es enthält keinen Zug jener speculativen Theologie, mit welcher die Kirche hernachmals, griechische Schulbegriffe auf die biblischen Anschauungen anwendend, die in ihm vollzogene Einigung des Göttlichen und des Menschlichen sich zu deuten versucht hat; ja es enthält nicht einmal eine Spur

der Präexistenzidee, mit welcher Paulus und Johannes der Kirche zu jener nachmaligen Theologie die Handhabe geboten haben.[1]) Aber man darf fragen, was diesem christologischen Selbstzeugniß fehle, um uns Jesum als Heiland der Welt kenntlich zu machen, — ihn als den zu beschreiben, welcher, indem er die Gottgemeinschaft in sich persönlich verwirklichte, seinen Brüdern nur sich selbst mitzutheilen brauchte, um ihnen Gott mitzutheilen und das ewige Leben. —

Viertes Kapitel.

Der himmlische Vater und die Welt.

Es leuchtet ein, daß die Herstellung des Gottesreiches mit einer neuen, aus dem Selbstbewußtsein Jesu entspringenden Gottesoffenbarung anheben mußte. Die wahre und vollkommene Gotteserkenntniß, von der Jesus in dem eben besprochenen Worte Matth. 11, 27 redet, ist ja die unmittelbare Vorbedingung der zu vermittelnden Gottesgemeinschaft. Wenn dem gegenüber neuerdings behauptet worden ist, Jesus habe gar keine neue Gottesidee zu verkündigen gehabt, indem sein Gott kein anderer sei als der des Alten Testaments,[2]) so ist das ein unschwer aufzulösendes Mißverständniß. Allerdings wurzeln, wie schon früher bemerkt, alle neutestamentlichen Anschauungen im Alten Testament; aber erst im Neuen erschließen sie sich zur Blüthe, und in dieser verhalten sie sich zu ihrer alttestamentlichen Entwicklungsstufe als wahrhaft neue: wie sollte die Grundidee von allen, die Gottesidee, darin eine Ausnahme machen? Und so spricht denn auch Jesus ein ganz anderes Bewußtsein aus als das, nur eben den Gott des Gesetzes und der Propheten zu predigen. 1. Die neue Gottesidee.

---

[1]) Es ist allerdings der Versuch gemacht worden, mittelst Combination von Matth. 23, 34 und Luc. 11, 49 eine Gleichsetzung Jesu mit der (von Lucas aus der gemeinsamen Quelle festgehaltenen) σοφία θεοῦ herauszubringen, was einigermaßen den Motiven der apostolischen Präexistenzlehre entspräche. Aber selbst angenommen, Matthäus habe, indem er 23, 34 statt σοφία θεοῦ ein ἐγώ setzte, Jesum in der That mit der hypostatischen Weisheit Gottes (Prov. 8) vereinerleien wollen, so wäre das immer nur eine Idee des ersten Evangelisten, nicht Jesu selbst.

[2]) Vgl. Weiß, bibl. Theol. S. 47.

Wenn er sagt „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“, so behauptet er ganz unstreitig eine ihm innewohnende und von ihm mitzutheilende Gottesidee, die kein Mose noch Jesajah vor ihm gehegt. Demgemäß haben auch seine Apostel — in scharfem Widerspruch mit jener modernen Behauptung — sein ganzes Evangelium in die Offenbarung einer neuen und vollkommenen Gottesidee zu setzen vermocht: „Das ist die Botschaft, die wir von Ihm gehört haben und euch verkündigen, daß Gott Licht ist, und keine Finsterniß in ihm“ (1. Joh. 1, 5).

2. Der Vatername.

Einfacher noch und lebenvoller als es in diesen johanneischen Worten geschieht, hat er selbst die in ihm lebende neue Gottesidee ins Wort gefaßt: in den Vater-namen, den er an die Stelle des alttestamentlichen Jahve oder Jehovah, oder des für denselben gelesenen und gesprochenen Adonai, „Herr“, gesetzt hat. Zwar ist der Vatername für Gott weder dem Heidenthum noch dem Judenthum völlig fremd. „Vater Zeus“ beteten schon die homerischen Griechen, und in den jüdischen Gebeten zur Zeit Jesu scheint das „Abba“, d. h. Vater, nicht ungebräuchlich gewesen zu sein.[1]) Aber jene dachten dabei doch nur an den natürlichen Urheber und Versorger, diese an den alttestamentlichen Bundesgott, welcher Israel gleichsam zu seinem Sohne angenommen, zu seinem Erstgebornen unter den Völkern gemacht (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1). Demgemäß hat die alttestamentliche Schrift in den wenigen Stellen, in denen sie von Gott als „Vater“ redet, selbst in den vorzüglich innigen prophetischen wie Jes. 63, 16; Jer. 31, 20, nicht sowohl ein persönliches Verhältniß Gottes zu dem einzelnen Menschenkinde, als vielmehr sein Gnadenverhältniß zum Volke als solchem im Sinn. Nur verheißungsweise wird Hos. 2, 1 den Israeliten der Name „Söhne des lebendigen Gottes“ zugedacht, und wenn nachexilische Fromme hin und wieder von Gott als ihrem Vater reden (Mal. 2, 10; Sir. 23, 1. 4; Weish. 2, 16. 18; 14, 3), so geschieht es wesentlich nur im Sinne des Schöpfers und gnädigen Erhalters. Zu diesen alttestamentlichen Anwendungen des Vaternamens verhält sich derselbe im Munde

[1]) Der altchristliche Abba-ruf (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6) dürfte aus Jesu eignem Munde stammen; vgl. Marc. 14, 36. Kommt er zugleich in alten jüdischen Gebeten vor, so fragt es sich, ob er dort nicht — wie so manches im älteren Rabbinenthum diesen Eindruck macht — lediglich dem Wettmachenwollen christlicher Ideen und Ausdrucksweisen seinen Ursprung verdankt.

Jesu ganz ebenso, wie sich die Gottessohnschaft oder -kindschaft in seinem Sinne zu den alttestamentlichen Vorspielen derselben verhält. Er erst hat den Vaternamen zum eigentlichen Gottesnamen geprägt und zugleich die ganze Fülle der ihm selber innewohnenden Gottesoffenbarung in denselben hineingelegt. Zunächst nämlich ist der Vatername im Munde Jesu der Ausdruck eines rein-persönlichen Verhältnisses ohne Gleichen. „Mein Vater“ sagt er vor allem (Luc. 2, 49; Matth. 7, 21; 10, 32; 11, 27; 12, 50; 15, 13; 16, 17 u. s. w.), und spricht damit aus, daß er sich von dem Ewigen und Heiligen, zu dem Israel in frommer Scheu, auch wohl in scheuer Angst aufblickt, geliebt und mit ihm vertraut weiß, wie nur ein Sohn sich von seinem Vater geliebt und mit ihm vertraut wissen kann. Dann aber gibt er auch den Seinen das Recht dieses Gefühls und Gefühlsausdruckes, — nicht allem Volke,[1]) wohl aber denen, welche sich unter der Fahne des Gottesreiches um Ihn sammeln; denen, welche er, weil sie „den Willen seines Vaters im Himmel thun“ wollen, seine Brüder und Schwestern nennt (Marc. 3, 35). Er redet zu ihnen von Gott als „eurem himmlischen Vater“, und zwar nicht minder im Sinne eines persönlichen Verhältnisses, dessen jeder von ihnen insonderheit sich zu Gott getrösten kann; — „dein Vater“, heißt es zu jedem Einzelnen (Matth. 6, 4. 6. 18). Hier nun wird zugleich offenbar, daß der Verhältnißbegriff einen Wesensbegriff zum Hintergrunde haben muß; nicht wird Gott der himmlische Vater der Jünger, weil sie zu ihm ins Sohnesverhältniß getreten sind, sondern es ist Seine Väterlichkeit, seine heilige Liebe, welche sie zu Ihm ins Kindesverhältniß setzt und zieht. Ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρος ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, heißt es bezeichnend hiefür in dem Spruch Matth. 5, 45: Er ist ihr Vater; sie haben dem entsprechend seine Söhne zu werden. Und wenn er Anderen noch nicht Vater geworden ist, so liegt dies lediglich daran, daß er ihnen in seiner Väterlichkeit noch nicht durch den Sohn geoffenbart ist (Matth. 11, 27). Demgemäß bildet Jesus die Verhältnißbezeichnung auch geradezu zur Characterbezeichnung fort: er sagt nicht nur „mein Vater“ und „euer Vater“, sondern auch schlechthin „der Vater“ (Matth. 11, 27; Marc. 13, 32 und noch häufiger im vierten Evangelium). — Was

[1]) Die Sprüche aus Matth. 5—7 und 23, welche Cremer S. 688 dafür anführt, daß Jesus das „euer Vater“ auch zum Volke gesagt habe, sind, wie ihr Inhalt ausweist, vielmehr den Jüngern gesagt und nur von dem Evangelisten in vermeintliche oder wirkliche Volksreden verwoben.

für ein Gottescharacter mit dieser Väterlichkeit gemeint sei, ergibt sich von selbst. Väterlichkeit ist ursprüngliche und urhebende, unverdiente und zuvorkommende, verzeihende und erziehende, mittheilende und an ihr Herz ziehende Liebe: als diese Liebe, die — selber persönlich — jedem Menschenkinde in persönlicher Weise gelte, hat Jesus Gott gefühlt, gedacht, geoffenbart. Daß er in der That das ewige Gottesherz in dieser Weise als Urbild des menschlichen Vaterherzens hat kennzeichnen wollen, das zeigt sein ausdrücklicher Vergleich zwischen beiden, Matth. 7, 11: εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. Sind die irdischen Väter gegen ihre Kinder gütig und Spender von Gutem, wievielmehr der himmlische Vater, der eben als der himmlische über alle Schranken und Mängel der Erde erhaben, jenen πονηροῖς — den sittlich unvollkommenen Menschen — gegenüber der ἀγαθὸς schlechthin, der sittlich Vollkommene ist.

3. Der εἷς ἀγαθός und τέλειος.

Die so aus dem Vaternamen sich ergebende Gottesidee Jesu wird durch zwei weitere bedeutsame Aussagen auch geradezu begrifflich festgestellt. Die eine liegt vor in dem bereits oben berührten Worte an den reichen Jüngling: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (Marc. 10, 18; Luc. 18,19). Es handelt sich, wie schon oben gesagt, um den Begriff „gut", mit welchem der Jüngling so unüberlegt-verschwenderisch umgeht. Im höchsten, absoluten Sinne, will Jesus sagen, kommt derselbe nur Gott zu. Kennt er auch sonst (z. B. Matth. 12, 35) einen Unterschied „böser und guter Menschen", so sind doch Gotte gegenüber auch die Guten πονηροί (Matth. 7, 11); hat er selber kein irgendwie Böse-Sein einzugestehen, so ist doch auch er noch ein sittlich Werdender, der Versuchung noch Ausgesetzter. Gott allein aber ist gut seinem Wesen nach; es ist sein Wesen, so zu sein, so daß er es in keinem Sinne erst zu werden, durch Ueberwindung irgend eines anfechtenden Bösen es erst völlig zu werden hätte; er ist „unanfechtbar vom Bösen" und ebendarum der Quell von eitel guter und vollkommener Gabe, der unwandelbare, keiner Verdunkelung unterliegende Vater der Himmelslichter (Jac. 1, 17). So ist Gott nach Jesu Lehre das ethisch-absolute, ethisch-vollkommene Wesen: daß aber ethische Vollkommenheit ihm vollkommene Liebe, absolute Herzensgüte ist, das ergibt sich nicht nur aus dem Begriff ἀγαθός (vgl. Matth. 20, 15), sondern wird

auch ausdrücklich gelehrt in der anderen Stelle, die wir im Sinne haben. Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, heißt es in der auch schon berührten Stelle Matth. 5, 45 u. 48, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Die Feindesliebe, will Jesus sagen, ist die Krone der τελειότης, der sittlichen Vollendung, denn sie ist das Siegel einer Herzensgüte, welche durch kein ihr entgegentretendes Böse verwirrt werden kann. In ihr vor allem vermag der Mensch gott-ähnlich zu werden, ein Sohn, d. i. ein Abbild Gottes. Denn Gott ist das Urbild der Güte; keine Bosheit und kein Ungehorsam der Menschen hält ihn ab, gut gegen alle zu sein und ihnen alles Gute zu thun, das sie von ihm annehmen wollen. (Gerade seine Naturwohlthaten sind genannt, weil dieselben im Unterschied von seinen geistlichen Gnadengaben keiner besonderen Empfänglichkeit bedürfen, also Bösen wie Guten gleicherweise erweisbar sind.) In dieser unendlichen, unverwirrbaren Herzensgüte besteht, wie das Schlußwort sagt, die „Vollkommenheit Gottes".[1]) — So hat Jesus den Gott, den er Vater nennt, als das schlechthin gute, sittlich vollkommene Wesen beschrieben, als die ethisch-absolute und absolut-ethische d. i. heilige Liebe. Die ganze Erhabenheit dieser Gottesidee über die des Alten Testamentes leuchtet ein. Dort ist die ethische Gottesidee noch im Streite mit der Idee der bloßen absoluten Macht, der selbstherrlichen Willkür; ja noch nicht einmal völlig herausgelöst aus der Hülle physischer Vorstellungen, so daß die sittlichen Gottesforderungen noch immer mit sinnlichen, ritualen untermengt bleiben, und noch weniger ist diese ethische Gottesidee aus dem bloß verneinenden Character der Heiligkeit durchgeführt zur positiven Vollkommenheit schlechthiniger Gutheit oder Liebe. Wie wäre unter so vielen Schatten, auch so vielen Schatten theokratischer Hasses- und Rachegedanken dort schon offenbar gewesen, daß „Gott Licht ist, und keine Finsterniß in ihm"? Wohl wird schon im Alten Testament die Liebe und Güte, die Gnade und Barmherzigkeit Gottes gepriesen, aber als einzelne und beschränkte Eigenschaft neben anderen und andersartigen, — nicht als sein innerstes und ganzes Wesen. Jesus erst hat aus

[1]) Daher Luc. 6, 35. 36 zwar den Begriff verengert, aber nicht unrichtig umschrieben hat, wenn er statt der „Vollkommenheit" vielmehr Gütigkeit und Barmherzigkeit setzte.

den Tiefen seines eigenen in heiliger Liebe brennenden Herzens die eigenthümlich christliche Gottesidee ans Licht gebracht, wie keine andere Religion sie kennt, die unübertreffliche Idee der heiligen Liebe, und hat zugleich diese höchste Gottesidee, die gedacht und geglaubt werden kann, in den einfachsten, innigsten, süßesten Wortlaut zu fassen gewußt, in den Namen des „himmlischen Vaters".

4. Himmel und Erde.

In dieser Gottesidee liegt nun schon der Begriff eines anderen Seins mit eingeschlossen, eines Seins, welches Gegenstand der ewigen Güte und Liebe sein kann, also der Welt. Und so ist hier der Ort, zugleich die allgemeine Weltanschauung Jesu ins Auge zu fassen, wie sie ihm im Lichte seiner Gottesidee auf Grund des Alten Testamentes sich gebildet hat. Sogleich der Name „Vater im Himmel" oder „himmlischer Vater" erinnert uns, daß nach Jesu Anschauung die Welt in zweierlei Reiche zerfällt: in Himmel und Erde. „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde", heißt es Matth. 11, 25, da Jesus den großen Liebesrathschluß Gottes feiernd bespricht. Aber „Himmel und Erde" sind ihm nicht zwei Räumlichkeiten, in deren einer Gott seinen Wohnsitz hätte, in der anderen nicht: „Der Himmel ist sein Stuhl und die Erde seiner Füße Schemel", ruft er Matth. 5, 35 in erhabener jesajanischen Bildersprache aus (Jes. 66, 1), gerade um auszudrücken, daß beide, Himmel und Erde, seines Gottes seien. Gleichwohl deutet eben dies Wort doch ein verschiedenes Verhältniß Gottes zum Himmel und zur Erde an. Der Himmel ist der Sitz göttlicher Majestät, das Reich der göttlichen Herrlichkeit in ihrer ungehemmten Entfaltung, die Heimath der übersinnlichen, ewigen Güter, aus der alles Göttliche auf Erden stammt und zu der es hinaufweist. „Vom Himmel" war nach Marc. 11, 30 die „Taufe des Johannes", d. h. sie war eine Geschichtserscheinung göttlichen Ursprungs; „gegen den Himmel" hat der verlorene Sohn gesündigt (Luc. 15, 18), d. h. nicht blos gegen seinen irdischen Vater, sondern auch gegen Gott und dessen heilige Ordnung; im Himmel liegt der Schatz, der Lohn bereit, den ein Thun oder Leiden um Gottes willen auf Erden erwirbt (Matth. 5, 12; 19, 21; Luc. 12, 33); vom Himmel, wo es von Anbeginn der Welt bereitet ist (Matth. 25, 34) steigt das Reich Gottes als „Himmelreich" zur Erde nieder (Matth. 4, 17); im Himmel geschieht — laut der dritten Bitte — der Wille Gottes urbildlich und selbstverständlich, um dessen nachbildliches Geschehen auf Erden zu beten ist. Nach

allen diesen Worten ist Idee und Verhältniß von Himmel und Erde im Sinne Jesu klar genug. Der Himmel ist, der Erde gegenüber, die über der Geschichtswelt thronende Idealwelt, in welcher sich der Wille Gottes von selbst versteht, während er auf geschichtlichem Boden erst verwirklicht werden soll. Selbstverständlich ist diese Idealwelt höchst real gedacht: die Welt der übersinnlichen, ewigen Güter ist kein Traumgebilde; sie ist das Allerwesenhafteste und Wirklichste, was es gibt, viel wesenhafter und wirklicher als die Sinnenwelt; sie ist die Heimath, der Heerd und das Ziel alles wahren Lebens hienieden. Aber ihre Realität ist eine andere als die der Erdenwelt. — Diese letztere ist dem Himmel gegenüber das Gebiet des sittlich-geschichtlichen Werdens, also auch der Unvollkommenheit und der allmählichen Entwicklung, der creatürlichen Freiheit und Sünde. Da aber das Gute außerhalb des göttlichen Selbstlebens sich nur auf dem Wege des sittlichen Werdens, der Freiheit und Geschichte verwirklichen kann, so ist der reiche Himmel zwar der Heerd —, aber die arme Erde der Gegenstand des göttlichen Liebesgedankens: das Himmelreich steigt vom Himmel zur Erde herab, um hier seine Verwirklichung in einem Gott frei gegenüberstehenden und somit erst freier Hingabe an ihn fähigen Elemente zu finden.

Mit vorstehender Ausführung sagen wir nicht, daß Jesus die ihm von Kind auf dargebotene räumliche Vorstellung vom Himmel als Vorstellung aufgegeben und mit Bewußtsein als bloßes poetische Symbol behandelt habe. In allen kosmischen Dingen, die seine Lehre berührt, verharrt er innerhalb der ihm vom Alten Testament und von Volk und Zeit dargebotenen Vorstellungsform, indem es nicht seines Berufes ist, in Dingen weltlichen Wissens und Forschens Kritik zu üben und so zum wissenschaftlichen Reformator zu werden. Aber er beseelt die vorfindliche Vorstellungsform durch die reinste religiöse Idee und vergeistigt sie so zu jenem religiösen Anschauungsbilde, dessen auch wir nicht entrathen können, wie sehr wir auch seinen Gleichnißcharacter empfinden mögen. Ein Gesichtspunkt, den wir bei allen noch weiterhin zu erörternden Stücken der Weltanschauung Jesu zu beachten haben, zunächst bei dem, das sich unmittelbar an die Idee und Vorstellung des Himmels anschließt, bei seiner Anschauung von den Engeln. Die alttestamentliche Vorstellung hatte sich den Himmel, die Heimath Gottes, bevölkert mit einem Heere dienstbarer Geister, welche als pure Ausstrahlungen der 5. Die Engel.

göttlichen Herrlichkeit, als Organe des weltregierenden Gottes gedacht und daher als „Engel“, d. h. Boten Gottes bezeichnet wurden. Das spätere Judenthum, in seinem Bestreben Gott und Welt möglichst auseinanderzuhalten und den Ewigen von jeder Berührung mit dem Endlichen abzuschließen, hatte diese Ausstrahlungen und Botschaften des lebendigen Gottes mehr und mehr zu persönlichen Mittelwesen ausgedichtet, welche den Verkehr Gottes mit der Welt zu besorgen hatten und von deren Namen, Rangstufen, Wohl- oder Uebelthaten viel gefabelt wurde. In dem unmittelbaren Verhältniß zur Welt, in welchem Jesus seinen himmlischen Vater erblickte, war für solche persönlichen Mittelwesen kein Raum, und so griff er in seinem lebenvollen Gottesgefühl über diese Engelmährchen seiner Zeitgenossen wieder auf die einfache sinnvolle Vorstellung des Alten Testamentes zurück. Die „Engel Gottes“, vor denen Freude sein wird über Einen Sünder, der Buße thut (Luc. 15, 10), oder vor denen der Menschensohn die, welche ihn vor den Menschen bekannt haben, nach Luc. 12, 8 wieder-bekennen will, sind wie eine poetische Umschreibung Gottes selbst, auf den es in beiden Fällen doch eigentlich ankommt (vgl. die Parallelstelle Matth. 10, 32); sie sind die malerisch vergegenwärtigte Vertretung der höheren Welt, zu deren Bürgerrecht der Bußfertige zurückkehrt und in welcher der treue Bekenner seine Krone empfängt. Die heiligen Engel des Menschensohnes, mit denen er wiederkommen will in Herrlichkeit (Matth. 16, 27; 25, 31), sind die Strahlen göttlicher Majestät, die ihn dann umglänzen soll, sind die Gotteskräfte, mit denen er die Todten erwecken, die gegenwärtige Weltordnung auflösen und eine neue, höhere herstellen wird; und die „zwölf Legionen Engel“, um die der bedrängte Messias seinen Vater bitten könnte (Matth. 26, 53) sind der — auf die schwachen Menschenkräfte der zwölf Jünger anspielende — Ausdruck für die göttlichen Wunderkräfte, die er wider seine Feinde aufbieten könnte. Am merkwürdigsten ist die Stelle Matth. 18, 10: Ὁρᾶτε, μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς δια παντὸς βλέπουσιν το πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς; und gerade sie kann man am wenigsten in prosaischer Buchstäblichkeit nehmen. Nach ihr hat jedes, auch das geringste Menschenkind — denn von den Geringen, nicht von den Kindern ist die Rede — seinen Schutzengel, der allezeit zum himmlischen Vater Zutritt hat, — nämlich um demselben das Aergerniß zu

klagen, das seinem Schutzbefohlenen auf Erden gegeben wird (v. 6). Da nach Jesu Gott weiß, was einem jeden seiner Menschenkinder widerfährt, ohne daß es ihm jemand vorträgt (vgl. Matth. 6, 8), — wie anders ist diese durch und durch poetische Stelle faßbar, als dahin, daß in jedem geringsten Menschenkinde ein eigenthümlicher Gottesgedanke sich verwirklichen will, der wie ein Genius, ein Schutzgeist über seiner Lebensgeschichte steht, und den Gott allezeit vor Augen hat, so daß alles, was der Verwirklichung desselben auf Erden zuwider geschieht, verklagend vor Ihn kommt? In allen diesen Fällen ist klar, daß Jesus die Engel zwar als Personen vorstellt, aber in offenbar poetischer, symbolisirender Weise behandelt; daß überhaupt von ihm keine Lehre über die Engel aufgestellt, sondern die Engelvorstellung lediglich als Darstellungsmittel anderweitiger Gedanken verwerthet wird. So bleibt die Engelvorstellung in der Schwebe zwischen Persönlichkeit und Personificirung, und daß nur letzteres, nicht jenes ihr Kern ist, erhellt daraus, daß Jesus die Engel zwar als Gotteskräfte, nirgends aber als Zwecke und Ziele Gottes behandelt, was doch erst den ernstlichen Begriff der Persönlichkeit ergeben würde. Nirgends wird das Vaterverhältniß Gottes auf die Engel mitbezogen, vielmehr zeigt gerade die letztbesprochene Stelle, daß ihm die Ziele Gottes in den Menschenkindern liegen, die Engel dagegen (ganz im Sinne von Hebr. 1, 14) nur Mittel zu den Zwecken des göttlichen Liebesgedankens sind.

So weist der Himmel auf die Erde, der Engel auf den Menschen hin als den eigentlichen Ort der Verwirklichung der Gottesgedanken. Die Stätte der creatürlichen Freiheit, auf deren Boden das Gute sich außerhalb Gottes allein verwirklichen kann, ist, wie wir sagten, die Erde, auf welcher laut der dritten Bitte des Vaterunsers der Wille Gottes nicht wie im Himmel von selbst geschieht, sondern zu beten ist, daß er geschehe. Der Träger jener creatürlichen Freiheit aber ist der Mensch, der Bürger beider Welten, der in der Erde, der Naturwelt wurzelnd, für den Himmel, die ewige Geisteswelt bestimmt und angelegt ist. Ihm, und nicht dem Engel, will der Herr Himmels und der Erde Vater sein und er soll sein Sohn sein, der Erbe des Himmelreiches. — Mit der ganzen h. Schrift unterscheidet Jesus im menschlichen Wesen einfach zwei Factoren, einen übersinnlichen, gottverwandten, und einen sinnlichen, naturverwandten. Werden diese beiden Factoren in ihrer Verschiedenartigkeit und Gegensätzlich- 6. Der Mensch.

keit gedacht, so heißen sie „Geist und Fleisch“, — wie in dem Spruche Matth. 26, 41 „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“; werden sie — was die Regel ist — in ihrer wechselseitigen Beziehung und Zugehörigkeit gedacht, so heißen sie „Seele und Leib“ (so z. B. Matth. 10, 28). Vermöge dieser Seele, welche „Geist“ und ebendamit gottverwandt ist, ist der Mensch erhaben über alle andere Creatur und der besondere Gegenstand der göttlichen Liebe und Vorsehung: „Fürchtet euch nicht, — ihr seid besser, denn viele Sperlinge“, ruft Jesus in jenem Spruche von der göttlichen Vorsehung, ohne welche kein Sperling zur Erde falle (Matth. 10, 31), seinen Jüngern zu (vgl. auch Matth. 12, 12). Es ist der Character der Persönlichkeit, des von Gott zum ewigen Selbstzweck angelegten, zu geistig-sittlicher Vollendung bestimmten Wesens, auf welchen Jesus hiemit zielt. Ihren unendlichen Werth sammt der ganzen Selbstverantwortung, die darin liegt, hebt er hervor in jenem erhabenen: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und litte die Einbuße seiner Seele; oder was kann der Mensch geben als seiner Seele Entgelt?“ (Marc. 8, 36; Matth. 16, 26). Die ganze Welt, der Inbegriff der natürlichen Dinge und endlichen Güter, wiegt die menschliche Seele, die menschliche Persönlichkeit nicht auf, die zum Unendlichen angelegt und berufen ist. Und dies Gepräge, welches den Menschen über alle endliche Creatur emporhebt und dem ewigen Vater an die Seite stellt, eignet nach Jesu Lehre jedwedem Menschenkinde, auch dem geringsten und letzten: wie ein treuer Hirte nicht über seiner gesammten Heerde das letzte einzelne Lamm vergißt, so ist die Liebe Gottes nicht nur auf die Menschheit im Großen und Ganzen, sondern auf jede einzelne Seele gerichtet, daß sie ihrer ewigen Bestimmung nicht verlustig gehen möge, — „Es ist vor eurem himmlischen Vater nicht der Wille, daß einer von diesen Geringsten verloren gehe“, Matth. 18, 14. — Selbstverständlich ist für Jesum mit dieser geistig-sittlichen Natur der Menschenseele, mit ihrer Persönlichkeit, auch ihre Unsterblichkeitsanlage gegeben. Der Leib mag getödtet werden und muß überhaupt einmal dem Tode verfallen, aber die Seele stirbt nicht mit, — keine Menschenmacht vermag sie zu tödten (Matth. 10, 29). Wenn der Leib im Tode zerbricht, dann tragen Engel die Seele des Frommen empor in eine andere Welt, in die Welt, auf die er gehofft hat (Luc. 16, 22); im Bunde mit Gott, der ein Gott nicht der Todten, sondern der Lebendigen ist, haben auch die Längstverstorbenen, ein Abraham, Isaak

und Jakob, unvergängliches Leben (Marc. 12, 26. 27; Matth. 22, 32; Luc. 20, 38). Aber nicht als wäre mit der Anlage und Bestimmung dazu dieses Leben einem jeden gewiß: die Seele kann, wie die beiden oben angeführten Sprüche mahnen, auch „eingebüßt werden", auch verloren gehen, wenn sie sich, anstatt sich an das Uebersinnliche, Ewige hinzugeben, an das Eitle, Nichtige verliert. Ja, derselbe Vater im Himmel, der einen Abraham, Isaak und Jakob an sein Herz zieht, und überhaupt nicht will, daß auch nur der Geringste verloren gehe, kann dann in der Lage sein, „Leib und Seele zu verderben in die Hölle" (Matth. 10, 29). Der Vorstellung seines Volkes von einem Scheol, einem Hades oder Todtenreiche, das in weit getrennten Gebieten ein Paradies und eine Gehenna, einen Ort der Erquickung und einen Ort der Peinigung umschließe (vgl. Luc. 23, 43; Matth. 5, 22), hat Jesus in seinem Gleichniß vom reichen Manne und armen Lazarus (Luc. 16, 19—31) wesentliche Wahrheit zuerkannt, und ebendamit gelehrt, daß hinter dem Tode des Leibes der Seele entweder ein herrlicher Aufflug oder ein trauriger Niedergang warte, jenachdem sie hienieden in eine höhere Heimath sich eingelebt oder ihr irdisches Leben an Nichtigkeiten vergeudet hat.

Der ewigen Bestimmung des Menschen aber steht in demselben die Sünde entgegen. Jesus hat, was für die Prediger seines Evangeliums zu merken wäre, von der Sünde im Allgemeinen wenig geredet, hat keine Lehre von ihr vorgetragen, am wenigsten eine Lehre über ihren Ursprung: er hat sie als Thatsache vorausgesetzt und strafend beleuchtet. In ihrem innersten Wesen ist sie ihm Abfall der Seele von dem lebendigen Gott. Das Herz des Menschen, in welchem er in biblischer Weise den einheitlichen Brennpunkt unseres inneren Lebens erblickt, den Heerd des Fühlens wie des Denkens und Wollens (vgl. Matth. 12, 34; 15, 19), — das Herz ist ihm für den sittlichen Menschen was das Auge für den sinnlichen ist: das Lichtorgan. Ist es „einfältig", d. h. richtig und unverwandt auf das ewige Gut gerichtet, auf Gott und seinen Willen, dann strömt das himmlische Licht, die Gottesoffenbarung in es ein, und der ganze sittliche Mensch mit seinen Kräften und Gaben bewegt sich im Elemente des Lichten, d. h. des Rechten, Guten, Göttlichen. Schielt und krankt aber das innere Auge, dann kann das göttliche Licht nicht in es einströmen; dann ist es finster im Menschen, und er lebt und 7. Die Sünde.

webt ganz in Finsterniß (Matth. 6, 22. 23; Luc. 11, 34—36). Was aber kann das innere Auge bestimmen, so „arg“ zu werden? Vor allem sind es die im engeren Sinne sogenannten irdischen Güter, die es verblenden können. Der Mammon, d. h. das zum Gegengott, zum Götzen gewordene Geld und Gut, hat eine besondere Macht, den Menschen von der unverwandten Herzenshingabe an Gott abzuziehen; — daher die für die „Reichen“ vorzugsweise bestehende Schwierigkeit ins Reich Gottes einzugehen (Marc. 10, 24. 25; Matth. 19, 23. 24). Dabei meint der Mensch wohl, an Gotte dennoch halten zu können; er will zweien Herren dienen, Gott und dem Mammon; aber auch der letztere nimmt wie jener das ganze Herz und Gemüth mit allen Kräften desselben in Anspruch, und unversehens ist der Mensch dahin gekommen, den guten Herrn zu verachten und zu vernachlässigen und dem argen anzuhangen und zu gehorchen (Matth. 6, 24; Luc. 16, 13). Aber das ist doch nur ein hervorstechendes Einzelbeispiel, wie der Mensch von Gott abgezogen wird: die Möglichkeit und Versuchung dazu liegt überhaupt in seiner Doppelnatur, in seinem Doppelverhältniß zu Gott und Welt. „Der Geist ist willig, ruft Jesus Matth. 26, 41 seinen Jüngern zu, — aber das Fleisch ist schwach.“ Der Geist ist willig — nämlich, wie der Zusammenhang ergibt, zum Wachen und Beten, und so überhaupt zu dem, was in der Gemeinschaft Gottes erhält: aber das „Fleisch“, unsre sinnliche Natur, ist die schwache Seite der Festung; auf sie stürmen die Reize und die Schrecken der Sinnenwelt ein, und so wird das Herz leicht überwältigt. — So erklärt sich die Möglichkeit der Sünde, aber diese Möglichkeit ist allgemeinmenschliche Wirklichkeit geworden, und Jesus rechnet mit dieser Thatsache, ohne sich auf deren Erklärung einzulassen. Ohne weiteres setzt er die Allgemeinheit der Sünde voraus: „Ihr, die ihr arg seid“, heißt es Matth. 7, 11 als etwas Selbstverständliches von seinen Zuhörern; der Bußruf μετανοεῖτε! ergeht ohne Vorbehalt an alle, und ebenso wird im Vaterunser das Vergebungsbedürfniß bei allen, auch bei einem Petrus und Johannes, vorausgesetzt. Weiter aber bleibt die Beobachtung nicht stehen bei den einzelnen „Fehltritten“ oder „Verschuldungen“, — wiewohl auch diese als solche in der fünften Bitte wohl gewogen werden: vom argen Werke geht der durchdringende Scharfblick Jesu zurück auf das arge Wort, auf den argen Gedanken (Matth. 5, 22), und wiederum von allen diesen Einzelerscheinungen auf die Grundrichtung des Gemüths, auf den

„Baum", der solche „Früchte" trägt, auf den „Schatz des Herzens", den inneren Zustand und Vorrath, der durch die Gesammtheit der sittlichen Einzelacte sich ausgebildet hat und nun dem weiteren Einzelact in Wort oder Werk als Quelle dient (Matth. 12, 33—35). So kennt Jesus im Menschen eine Entwicklungsgeschichte der Sünde. Zunächst die einfache von der Herzensregung zum leichteren oder schwereren Ausbruch im Wort und weiter in der That (Matth. 5, 22 f.). Dann aber die andere, tiefere des sich möglicherweise steigernden Widerstandes und Widerspruchs gegen die göttliche Mahnstimme, die Steigerung von der einfachen Uebertretung zur „Lästerung", und von der Lästerung des — noch immer verkennbaren — Menschensohnes zur Lästerung des innerlich sich bezeugenden und darum nicht zu verkennenden heiligen Geistes (Marc. 3, 28. 29; Matth. 12, 31. 32). Und in dieser letzten und äußersten Möglichkeit, die mit der besseren Erkenntniß die Bekehrung und mit der Bekehrung die Vergebung ausschließt, erblickt er den unwiderruflichen Untergang des inneren Menschen. — Dieser tief eindringenden Beurtheilung der Sünde gegenüber bleibt um so bemerkenswerther, wie maaßvoll diese Beurtheilung auf der anderen Seite wieder zu Werke geht. In unbefangenster Weise erkennt Jesus die sittlichen Unterschiede unter den sündigen Menschen an. Und zwar nicht blos die großen Unterschiede der bürgerlichen Gerechtigkeit, welch letztere er in seinen Gleichnissen von den Pharisäern und Zöllnern (Luc. 15, 1—32; 18, 10 f.), in der keineswegs blos ironischen Entgegensetzung von „Gerechten" und „Sündern" (Matth. 9, 13) in ihrem gemessenen Werthe anerkennt: nein, auch wahrhaft Gutes, wirklich göttliche Züge spricht er dem Menschenherzen — und zwar dem einen vor dem anderen — zu. Er stellt einen Samariter, einen halben Heiden, als Muster der Nächstenliebe auf (Luc. 10, 23—37); er erkennt in den Kindern eine Einfalt und Demuth, einen Vertrauenssinn, der ihnen für das Himmelreich einen Vorsprung gibt (Marc. 10, 14; Matth. 18, 3); er unterscheidet — und zwar in Bezug auf den Schatz des Herzens — „böse und gute Menschen" (Matth. 12, 35). Er kennt unter den Kindern seines Volkes nicht nur geistlich Arme und nach Gerechtigkeit Hungernde, sondern auch Barmherzige, Friedfertige, Herzensreine und um Gerechtigkeit Leidende (Matth. 5, 1—10); und ohne dem neutestamentlichen Gottesreiche anzugehören, kommt ihm der arme Lazarus, der gottvertrauende Dulder, in Abrahams Schooß (Luc. 16, 19 f.). Nur solche, die der μετάνοια, der Umkehr von Herzensgrund nicht

bedürften, kennt er nicht; oder vielmehr er kennt sie nur in dem ironischen Sinne von Matth. 9, 13; Luc. 15, 7 als nach menschlichem Begriff „Gerechte", die sich nun auch nach göttlichem Begriff dafür halten. Auch die Besten und Frömmsten in Israel, seine auserlesenen Jünger, haben „umzukehren und wie die Kinder zu werden", um ins Reich Gottes zu kommen (Matth. 18, 3). Und gerade ihnen, einem Petrus zunächst, wird das Gleichniß von den zehntausend rückständigen Pfunden, d. h. von der Unendlichkeit der menschlichen Verschuldung Gotte gegenüber vorgehalten (Matth. 18, 23—35). Denn alles, was nicht völlige Liebe Gottes ist und aus völliger Liebe Gottes stammt, ist ja schließlich Sünde, und mit der Erkenntniß Gottes und seines heiligen Willens wächst ja das Schuldgefühl gerade in dem frömmeren Menschen zu überwältigender Größe. — Endlich ist zu bemerken, daß allen diesen Unterschieden des sündigen Standes und dieser ganzen Unendlichkeit des erwachten Schuldgefühls gegenüber keinem Sünder, — es sei denn der (hypothetische) Sünder wider den heiligen Geist — die Fähigkeit zur Umkehr angezweifelt wird. Der allgemeinhin ergehende Bußruf μετανοεῖτε setzt eine unverlorene sittliche Freiheit bei allen voraus; das „Ringet, einzugehen durch die enge Pforte" (Matth. 7, 13) wird allen zugemuthet, also auch als möglich zugetraut, und in Matth. 23, 37 wird es ausdrücklich als Jerusalems freie Willensentscheidung bezeichnet, wenn es die ihm dargebotene Hand der Errettung verschmäht hat.

8. Der Satan.

Aber das Böse besteht nicht nur als ungöttliche Richtung des Menschenherzens und als eine Summe von Bethätigungen derselben, — es ist ein weltbeherrschendes Princip, das sowohl im Geschichts- als im Naturleben uns entgegentritt. Im Geschichtsleben waltet je und je ein Geist der Lüge und Verführung, der weit über die verkehrte Selbstbestimmung des Einzelnen hinausgreift und den Einzelnen als Macht der Versuchung umringt. Und im Naturleben waltet, der wohlthätigen, freundlichen Gottesordnung zum Trotz, eine Macht der Zerrüttung und Zerstörung, welche die Menschheit mit Krankheit und Elend überschüttet. Daß Jesus das Naturübel in seinen mannigfachen Gestalten nicht ebenso wie die Naturwohlthaten, wie die aufgehende Sonne und den fruchtbringenden Regen (Matth. 5, 45) auf Gott zurückgeführt, sondern unbefangen als Widerspruch gegen die schöpferischen Gedanken und Ordnungen des

guten Gottes anerkannt hat, leidet keinen Zweifel: ist es ihm doch die Aufgabe des Reiches Gottes, alle diese mannigfaltigen Erscheinungen des natürlichen Elends ebenso wie die der sittlichen Verkehrung zu überwinden, Matth. 11, 2—6; Matth. 12, 28. Und nun greifen beiderlei Reiche des Gottwidrigen, das geschichtliche und das natürliche, unverkennbar zusammen. Denn auch das Naturübel versucht zum Bösen, zum Abfall von Gott, und die Sünde andrerseits ruft Zerrüttung und Elend in der Welt hervor; es ist ein einheitliches Reich des Bösen, das in Natur- und Geschichtswelt sich dem gottgewollten und gottgeordneten Guten entgegensetzt. Und so ist es nur der Ausdruck einer tief-wahren Weltbeobachtung, wenn Jesus beides, das geistig- und das natürlich-Böse, in den ihm von der alttestamentlichen Schrift dargebotenen Räthselnamen des „Satan" zusammenfaßt. Der ursprüngliche Begriff des „Verklägers" (— nämlich der Menschen bei Gott, vgl. Hiob 2, 1 f.; Sach. 3, 1 f.; Apok. 12, 10 —) ist schon im Alten Testament verallgemeinert zu der des Widersachers, des Bösewichts schlechthin (ὁ πονηρός Matth. 13, 38), des Versuchers und Verderbers, und in dieser Ausprägung nimmt Jesus die aus dem bereits alttestamentlichen Gefühl des Widerspruchs zwischen Gottesidee und Weltzustand erzeugte Vorstellung auf. Als Versucher zum Bösen, als verführerischer Welt- und Zeitgeist tritt Satan auf in der Versuchungsgeschichte Matth. 4; Luc. 4, welcher vermuthlich Jesu eigne sinnbildliche Erzählung zu Grunde liegt[1]); im gleichen Sinne kommt er vor in der Auslegung einiger Gleichnisse (Matth. 13, 19 und 38; Luc. 8, 12) und in dem Warnungswort an Petrus vor der Verleugnung (Luc. 22, 31 ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὑμᾶς ὡς τὸν σῖτον). Als Fürst des Uebels erscheint er vor allem in der Betrachtung der Besessenen d. h. Geistes- und Nervenzerrütteten[2]), welche als seine Beute bezeichnet werden (Marc. 3, 27; Matth. 12, 29; Luc. 11, 22); aber auch einfach-leibliche Krankheit scheint Jesus, darin der Darstellung des Buches Hiob sich anschließend, auf Satan zurückzuführen; nach Luc. 13, 16 sagt er von jenem langjährig zusammengekrümmten Weibe, Satan habe sie gebunden mit einer Fessel, die Er lösen müsse. — Ob Jesus den Satan als eine Person gedacht hat? Die Sache wird liegen wie bei den Engeln: die Vorstellungsform ist un-

---

[1]) Vgl. mein Leben Jesu Bd. I, S. 228 f.

[2]) Vgl. ebendort S. 300 ff.

streitig personificirend, aber sämmtliche Stellen sind poetischen Styls. Die Versuchungsgeschichte führt in ihrem lebensgeschichtlichen Kern durchaus nicht auf einen persönlichen Satan, sondern auf versucherische Volks- und Zeiterwartungen, welche auf Satan zurückgeführt, d. h. als widergöttlich und versucherisch gekennzeichnet werden. Die Aussprüche Luc. 13, 16 und 22, 31 gehen auf die unleugbar dichterische Darstellung des Buches Hiob zurück, in deren Styl sie verbleiben, und der „Satan", der das gesäete Wort aus dem Herzen reißt oder unter des Menschensohnes Weizen Unkraut säet (Matth. 13, 19 und 38), ist auch nur der unpersönliche Weltgeist, wie er sich ins Menschenherz und in die Gottesgemeinde einschleichen kann. Das merkwürdige Wort Luc. 10, 18 „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz" drückt in einem an Jesaj. 14, 12 gemahnenden Bilde den Sturz aus, welchen der Eintritt des Gottesreiches der bis dahin weltbeherrschenden Macht des Bösen bereitet hat (vgl. Apok. 12, 9). — Gewiß ist, daß Jesus die Dämonen, in welchen der jüdische Volksglaube persönliche Satansengel erblickte (vgl. Matth. 25, 46; 2. Kor. 12, 7) nicht als persönliche Teufel anerkannt hat; denn er übersetzt Marc. 3, 26, Matth. 12, 20 das „Dämonen-austreiben durch Beelzebub" in ein „Zerspaltensein" oder „Sich-selbst-Austreiben" Satans[1]). Gewiß ist ferner, daß Jesus über den Satan keinerlei Theorie aufstellt, ihn in keiner Weise ableitet oder erklärt, etwa als einen gefallenen Erzengel; daß er überhaupt die Räthsel, welche die Vorstellung eines persönlichen grundbösen Wesens zumal innerhalb des biblischen Gottesglaubens aufgibt, gar nicht berührt. Was er mit dem Satansnamen ausdrückt, das ist lediglich der Gedanke, daß das Böse in Natur- und Geschichtswelt eine thatsächliche, einheitliche, furchtbare Macht, und daß diese Macht in keiner Weise auf Gott zurückzuführen, sondern das eigentlich Gegengöttliche, Gottwidrige in der Welt sei. Ein Gedanke, der, wie er schon im Alten Testamente die Satansidee erzeugt hat, auch heute von jedem ernsten ethisch-religiösen Denken wird anerkannt werden müssen.

9. Die Innerweltlichkeit Gottes.

Wie verhält sich nun Gott zu dieser Welt, in der doch das Widergöttliche, das Böse in dieser Weise vorhanden, ja vorherrschend ist? Ganz so, wie wir es nach seiner himmlischen Väterlichkeit, nach der Idee der heiligen Liebe erwarten müssen. Er verhält sich

[1]) Vgl. auch mein Leben Jesu I, 303 f.

zur Welt so innig, so gegenwärtig und wirksam, als er, ohne seine unbedingte Gutheit, seine heilige Vollkommenheit zu verleugnen und der Grundbedingung alles Gutwerdens der Welt, der creatürlichen Freiheit zu nahezutreten, nur immer kann. Ist die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestand, als αἰὼν οὗτος (Luc. 16, 8), auch nichts weniger als Gottes „Reich", so bleibt sie doch sein Werk und seine Werkstatt. Wenn das damalige Judenthum Gott und Welt fast deistisch von einander schied, das Sadducäerthum die Erde als bloßen Spielplatz menschlicher Willkürfreiheit betrachtete und das Pharisäerthum sich hierüber nur kümmerlich, durch die Annahme eines göttlichen Verhängnisses, eines Schicksalsgesetzes erhob[1]), so denkt Jesus dagegen das Verhältniß seines Vaters zur Welt als ein durchaus lebensvolles; der Vater ist ihm in Wahrheit, wie er ihn Matth. 11, 25 nennt, „der Herr Himmels und der Erde". Zunächst macht er vollen Ernst mit dem Schöpfergedanken. Alles von Gott Geschaffene ist an sich unschuldig und rein; mit größter Folgerichtigkeit weist er in Lehre und Vorbild die ascetische Aengstlichkeit und Befangenheit im Gebrauche des Natürlichen, wie sie damals aus dualistischen Anwehungen auch ins Judenthum eindrang, zurück (vgl. Matth. 11, 19; 15, 11). Aber auch von der einmal geschaffenen Welt hat Gott sich ihm nichts weniger als zurückgezogen. Er ists, der „seine Sonne" aufgehen und den befruchtenden Regen niederströmen läßt; der die Vögel unter dem Himmel nährt und die Lilien auf dem Felde kleidet, schöner als Salomon in aller seiner Pracht (Matth. 5, 45; 6, 26 f.). Allerdings, das Ueble und Verderbliche in der Natur führt Jesus, wie wir sahen, nicht wie das Schöne und Wohlthuende auf seinen himmlischen Vater zurück; aber auch dem Uebel gegenüber denkt er ihn als den allmächtigen Weltregenten, ohne dessen Willen nicht das Geringste auf Erden geschehen darf. „Kauft man nicht zween Sperlinge um ein Aß? und nicht einer von ihnen fällt zu Boden ohne euren Vater: bei euch aber sind auch die Hauptthaare alle gezählt" (Matth. 10, 29), d. h. es kann euch kein Haar gekrümmt werden ohne den Willen eures himmlischen Vaters. So sind auch die Versuchungen, welche auf den Wegen der Menschenkinder liegen, zwar nicht von Gott ausgehend, aber doch irgendwie in seiner Hand: er kann „hineinführen" und nicht hineinführen, wie die sechste Bitte bezeugt; er kann sie auch „abkürzen", daß sie seinen Auserwählten

---

[1]) Vgl. Josephus Ant. 18, 3, 1; 13, 5, 9.

nicht übermächtig werden (Matth. 24, 22). Desgleichen ist Gott durch den Bestand der Natur keineswegs gehindert, Gebete zu erhören und Wunder zu thun. Ist auch das Gebet im Sinne Jesu, wie das Vaterunser zeigt, nicht in erster Linie auf Irdisches und Endliches gerichtet, so ist doch solches von demselben nicht ausgeschlossen. Und nun leidet ja zwar die volksthümliche Regel „Bei Gott sind alle Dinge möglich" (Marc. 10, 27) bei Jesu die selbstverständliche und in Gethsemane ausdrücklich anerkannte Ausnahme, daß bei Gott nicht möglich ist was seinen höheren Zielen, den Rathschlüssen seiner ewigen Weisheit und Liebe widerspricht: aber das hindert nicht, daß Gott vermöge des Wechselverhältnisses, welches zwischen väterlicher Liebe und kindlichem Glauben besteht, allezeit in der Lage und bereit ist, den bittenden Kindern gute Gaben zu geben (Matth. 7, 7—11; Marc. 11, 23. 24). Insonderheit hat er seinem Sohne Macht gegeben, das natürliche Elend, welches die Menschen plagt, zum Zeichen des nahe-herbeigekommenen Gottesreiches vielfältig aufzuheben (Matth. 11, 4 f.; 12, 28), und diese Macht soll sich auch auf diejenigen übertragen, welche als seine Sendboten die frohe Botschaft in alle Welt tragen sollen (Matth. 10, 8). — Aber der himmlische Vater begnügt sich endlich auch nicht, die Welt in ihrem Stand zu erhalten und in dieselbe eine Fülle einzelner Hülfen und Wohlthaten hineinzuweben: er führt den ganzen gegenwärtigen Weltzustand einem idealen Vollendungsziele entgegen. Hinter den dunkeln Nächten des αἰὼν οὗτος, des gegenwärtigen unvollkommenen und bösen Weltzustandes leuchtet das Morgenroth eines αἰὼν μέλλων, in welchem eine neue, vollkommene und unvergängliche Weltordnung eintreten wird, eine παλιγγενεσία Himmels und der Erde, die den Gegensatz beider aufheben wird in ein vollendetes Gottesreich (Matth. 19, 28; Luc. 20, 34—36).

10. Die göttliche Gerechtigkeit.

Was insonderheit das Verhalten Gottes zu dem **sündigen** Menschen angeht, so kann man sagen: dasselbe ist nach Jesu Lehre Hand in Hand gehende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit oder Gnade. Ohne den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in diesem Sinne auszusprechen, liebt es Jesus, das göttliche Verhalten unter den Gesichtspunkt eines Suum cuique, eines entsprechenden Vergeltens zu stellen. „Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöhet werden" (Luc. 18, 14); — „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer da nicht hat, von

dem wird auch genommen werden was er hat" (Marc. 4, 25; Matth. 25, 29); — „Wenn ihr den Menschen ihre Fehltritte vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben; wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, so wird euch euer Vater eure Fehltritte auch nicht vergeben" (Matth. 6, 14—15). Aber das ist nicht das Suum cuique der kalten Rechtsregel: die Rechtsregel ist niemals freigebig, verzeihend, liebevoll. Es ist die Gerechtigkeit der heiligen Liebe, die hier beschrieben wird; die dem Armen barmherzig gegenübersteht, weil er arm ist; die in jeder Empfänglichkeit und Hinwendung zu ihr bereits einen Anspruch an sie erkennt und nur der Unempfänglichkeit und Verstocktheit sich strafend versagt. — Von hier aus erst versteht man die Anschauungen Jesu von Gottes Strafen und Lohnen. Die Liebe Gottes ist ihm wie eine allumfassende Lebensluft, die überall eindringt, wo ihr nur irgend ein Zugang offensteht, und die, wo sie eindringt, Leben schafft und erhöht. Der betende Zöllner braucht sein schuldbelastetes Herz nur aufzuthun in einem „Gott, sei mir Sünder gnädig", und Gnade und Vergebung ziehen in es ein. Aber das Menschenherz in seiner Selbstsucht und Sünde verstopft die Poren wider diese Lebensluft, daß sie draußen bleiben muß, und mit ihr das Leben, — der Tod aber drinnen. Und eben dies, daß Gott sich denen versagt, die sich ihm versagen, daß er sie dem Tode, dem Selbstgericht überläßt, welches nothwendig da waltet, wo die Quelle des wahren, ewigen Lebens verschlossen ist, das ist sein Zürnen, sein Strafen und Richten. Demgemäß straft und richtet sich alles Böse nach heiliger Weltordnung, und verfällt doch nur das absolut Böse, der vollendete Bruch mit der ewigen Liebe dem rettungslosen Endgericht. Es zieht sich durch diese Welt, in der alles auf Entwicklung zu einem Endziel, auf das einem Erndtetag Entgegenwachsen angelegt ist, eine unabsehbare Reihe relativer Gerichte, die sich endlich summiren wie in der israelitischen Geschichte die Strafgerichte im nahenden Untergang Jerusalems (Matth. 23, 35): und doch durchzieht alle diese Gerichte wiederum eine unerschöpfte Güte, eine nicht müdewerdende Erbarmung, so lange ein Rettungsfähiges für sie vorhanden ist. Gott ist gerecht, und in dieser Gerechtigkeit billig, gütig, barmherzig auch noch gegen seine Widersacher. Er gibt ihnen was sie von ihm nehmen wollen, seinen Regen und Sonnenschein, Matth. 5, 45. Er unterscheidet auch zwischen Schwachheit und Bosheit, zwischen unwissender und muthwilliger Sünde: „Der Knecht, der seines Herrn Willen weiß, und

hat nicht nach seinem Willen bereitet und gethan, wird viel Streiche leiden; der ihn aber nicht weiß und hat gethan was der Streiche werth ist, wird wenige zu leiden haben"; Luc. 12, 48. Ein Gedanke, aus dem sich für Jesum besonders ein mildes Gottesurtheil über die Heiden ergibt: „Wären solche (Offenbarungs-) Thaten zu Sidon, ja zu Sodom geschehen, sie hätten längst in Sack und Asche sich bekehrt; aber es wird Sidon, es wird Sodom am jüngsten Tage erträglicher gehen als euch" (Matth. 11, 20—24). Am merkwürdigsten jene Stelle, welche von der Verzeihlichkeit aller Sünde mit Ausnahme der „Sünde wider den heiligen Geist" redet (Marc. 3, 28; Matth. 12, 31 f.; Luc. 12, 10): sie eröffnet nicht nur die Möglichkeit einer Sündenvergebung (also auch einer Bekehrung) noch „in jener Welt", sondern sie enthält überhaupt den Gesichtspunkt, daß jede Sünde, welche noch bessere Erkenntniß und damit Bekehrung zulasse, auch vergebungsfähig sei; — nur nicht die beides ausschließende Verstockung gegen die innerlich empfundene und erfahrene ewige Wahrheit und Liebe. — Dieselbe Idee der göttlichen Liebesgerechtigkeit liegt der Lehre Jesu vom Lohn zu Grunde. Der Lohn, von dem Jesus des öfteren redet (vgl. Matth. 5, 12; 6, 1—16; 10, 41. 42; 20, 1—16) hat mit einem rechtlichen Verdienen nichts zu schaffen. Ein Verdienen im gewöhnlichen Sinne des Wortes gibt es nach Jesu Lehre Gotte gegenüber gar nicht, indem wir, auch wenn wir alles gethan haben was Gott fordert, doch nicht mehr gethan haben als unsre Schuldigkeit; (Luc. 17, 7—10)[1]. Vielmehr, wenn nach Matth. 6, 6 der himmlische Vater auch das Gebet lohnt, das nur aufrichtigen Herzens an ihn gerichtet wird, — das Gebet, das doch nichts weniger als einen Rechtsanspruch begründet, so leuchtet ein, daß auch hier wieder das Suum cuique der barmherzigen Liebe waltet, in deren Augen schon die Bitte der Armuth einen Anspruch auf die Mittheilung ihres Reichthums begründet. Wir werden noch in einem anderen, späteren Zusammenhang auf diese Idee des Lohnes zurückzukommen haben, an der mitunter ein unbegründeter Anstoß genommen worden ist: in ihrer Beziehung auf Gott bedeutet sie nichts anderes, als daß der Mensch in allem, was er Gutes denkt und thut, nicht mit einer ohnmächtigen abstracten Idee des Guten zu thun hat, sondern mit einer allmächtigen, lebenvollen Wirklichkeit

[1] Der „unnütze" Knecht ist der, welcher seinem Herrn nicht mehr einbringt als er — vermöge der Gewährung des Lebensunterhaltes — ihn kostet.

desselben, in der sich alles lohnt, was in ihr gedacht und gethan wird. Das ist der selbstverständliche Segen des christlichen Gottesglaubens, daß man mit jedem Acte, in welchem man sich hingibt an die ewige heilige Liebe und ihr an zeitlichem Wohl und selbstischem Wesen ein Opfer bringt, in ihr auch reicher wird, also „einen Schatz im Himmel gewinnt" (Matth. 19, 21).

Ist so die Gerechtigkeit Gottes im Sinne Jesu eine barmherzige, gnadenvolle,[1] so ist ihm andererseits auch die Gnade oder Barmherzigkeit eine gerechte, d. h. sittlich bedingte. Das tritt sogleich heraus in dem, was dem sündigen Menschen gegenüber die nächstliegende Aeußerung der erbarmenden Vaterliebe Gottes ist, in der Sündenvergebung. Die Sünde ist den ewigen Anrechten Gottes gegenüber Rückstand schuldiger Leistung, sie ist Schuld, und diese Schuld kann durch keine menschliche Ueberleistung gutgemacht, sondern nur durch göttliche Vergebung weggenommen werden. Jesus verkündet diese Vergebung reichlich, malt sie in den herzlichsten Bildern, wie in seinem Gleichniß vom verlorenen Sohne, und keine Schuldsumme, wäre sie auch wie zehntausend Talente (Matth. 18, 24 f.), soll für dieselbe zu groß sein. Aber sie ist durchaus sittlich bedingt, und zwar nicht blos durch das voraufgehende, sondern auch durch das nachfolgende Verhalten des Menschen. So lehrt Jesus im Vaterunser die Seinen um Vergebung ihrer Verschuldungen bitten, aber zugleich ihrerseits Gotte Vergebung an ihre Schuldiger geloben, denn nur unter dieser Voraussetzung vergibt Gott, und wo dieselbe nicht eintrifft, da widerruft sich laut dem Gleichnisse vom Schalksknecht der schon gewährte Schulderlaß und die göttliche Barmherzigkeit gibt dem gerechten richterlichen Zorne Raum (Matth. 18, 23—35). Aber der Zusammenhang zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit liegt noch tiefer und ist ein durchgreifender. Die bloße Vergebung ist doch nicht der Gnade einziges und ganzes Werk: die Gnade Gottes hat eine umfassendere Abzweckung, innerhalb deren die Vergebung nur Moment, nur Mittel zum Zwecke ist, — die

11. Die Gnade und Barmherzigkeit Gottes.

[1] Der Begriff der göttlichen „Gnade" ist der synoptischen Lehre Jesu formell ebenso fremd wie der der göttlichen „Gerechtigkeit"; sachlich sind beide Ideen um so reichlicher vorhanden. Die Gnade Gottes wird von Jesu vorzugsweise unter dem Bilde der mitleidigen Liebe, der Barmherzigkeit dargestellt (vgl. Matth. 18, 27; Luc. 15, 20), aber sie liegt der ganzen Botschaft von dem zu den Sündern nahenden Himmelreiche zu Grunde.

Abzweckung, das Verlorne zu retten (Luc. Kap. 15; 19, 10). Daß der Sünder ein neuer Mensch werde, daß er sich bekehre und lebe, das ist das Ziel der göttlichen Gnade (Matth. 18, 12—14), und indem sie dieses Ziel an einem Menschen erreicht, indem sie — im Gleichniß zu reden — das verlorene Lamm findet, kann sie gerechterweise verzeihen, denn es ist kein verlorenes mehr, sondern ein wiedergefundenes. Der Mensch hat sich bekehrt, hat mit der Sünde gebrochen, und so kann der himmlische Vater dieselbe der Vergessenheit übergeben; so wie bei jenem Vater im Gleichniß von dem Augenblicke an, da er sieht, der Verlorne ist wiedergefunden, der Todtgewesene lebt, von seinem Todeswege auch mit keiner Sylbe mehr die Rede ist. — Aus diesem in den Anschauungen Jesu offenliegenden Verwandtschaftsverhältniß von Gnade und Gerechtigkeit, Gerechtigkeit und Erbarmen berichtigt sich ein Irrthum, auf welchen die kirchliche Lehrbildung gekommen ist und der bis heute in das Verständniß des Evangeliums einen peinlichen Schatten wirft. Indem man beide Begriffe, den der Gerechtigkeit wie den der Gnade, loslöste von ihrer Wurzel, der Idee der heiligen Liebe, und die Gerechtigkeit juridisch, nomistisch dachte, die Gnade aber antinomistisch, kam man auf einen Widerstreit beider Eigenschaften in Gott, welcher durch eine historische Thatsache, durch das Opfer auf Golgatha, vermittelt werden müsse. Die Gnade und Barmherzigkeit Gottes sollte zur Begnadigung der Sünder, zur Vergebung der Sünde treiben, diese jedoch der Gerechtigkeit Gottes an sich widerstreiten, und daher nur stattfinden können unter der Bedingung eines den Ansprüchen der Gerechtigkeit genugthuenden Entgelts. Nicht einmal auf das Alte Testament kann diese Theorie sich mit Grund berufen, geschweige denn auf die Lehre Jesu. Erscheint im mosaischen Gesetz die Sündenvergebung unter gewissen Umständen durch ein Opfer bedingt, so beseitigt doch schon die Lehre der Psalmen und Propheten die Vorstellung, als ob Gott nicht innere Freiheit habe, Schuld zu erlassen, ohne daß anderweitige Bezahlung derselben stattfinde. „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter und zerschlagener Geist“, d. h. ein bußfertiges Herz: wo das vorhanden ist, da ist „bei Ihm die Vergebung“ (Ps. 130, 4. 7) — ohne alle sonstige Genugthuung. Auf dieser Fährte geht Jesu Lehre weiter: nicht enger, sondern noch weiter-aufgethan als im Alten Testament zeigt Er seines Vaters Herz, — er lehrt, daß derselbe nicht nur dem sich Bekehrenden ohne Weiteres vergibt, sondern daß er den Unbekehrten

selber bekehren will, um ihm vergeben zu können; daß er „das Verlorene sucht, bis daß er es finde“. Im Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner ruft der Bußfertige Gottes Gnade an, und ohne jeden Vorbehalt noch Hinweis auf ein künftiges Opfer heißt es: „Er ging gerechtfertigt hinab in sein Haus“ (Luc. 18, 14). Im Gleichniß vom Schalksknecht wird das Verhältniß Gottes zum Sünder verglichen mit der Stellung eines Königs, dem einer seiner „Knechte“ zehntausend Talente schuldet: der Knecht bittet um Erbarmen, und sein Herr „gibt ihn los, und die Schuld erläßt er ihm auch“, ohne daß von einer stellvertretenden Bezahlung irgend die Rede sein könnte (Matth. 18, 23 f.). Der „verlorene Sohn“ vertraut auf eine unverlorene Liebe und Güte seines Vaters, und er findet sie: ohne daß irgend ein unverschuldeter Bruder für den verschuldeten Ersatz leistete, nimmt ihn der Vater, als ächter Vater, zu Gnaden an und setzt ihn in alle Kindesrechte wieder ein. Wie sollte er nicht? er hat ja die beste Genugthuung, die er begehren kann: „Dieser mein Sohn war todt und ist wieder lebendig“; er hat ein neues Leben begonnen und wird darin bleiben. — Anders hat Jesus nie gelehrt, wenn er von göttlichem Erbarmen, von Sündenvergebung redete; nie hat er seines Vaters Herz als am freien Vergeben innerlich behindert dargestellt; — daß auch das, was er nachher von einem „Lösegeld für viele“, von einer Beziehung seines Todes auf Sündenvergebung redet, hierin nichts ab- oder zuthut, wird sich an seinem Orte zeigen. — Nur insofern treten in seiner Lehre Gerechtigkeit und Gnade Gottes auseinander, als aus der ersteren wesentlich heilige Forderungen Gottes, an welche seine selige Gemeinschaft geknüpft ist, aus der letzteren gnadenvolle Gewährungen, durch welche dem Menschen die Erfüllung jener Forderungen ermöglicht wird, sich ableiten, — Gesetz und Evangelium. Auch sie beide, heilige Forderung wie gnadenvolle Gewährung, fließen gleicherweise aus der Idee des εἷς ἀγαθός, aus Gottes wesentlicher Gutheit, kraft deren er ebenso das heilige Urbild alles Gutseins, wie die lieb- und hülfreiche Macht alles Gut-werdens sein muß. Aber für das menschliche Denken und Erfahren, und darum in der Lehre Jesu, treten doch beide Seiten nothwendig auseinander. Und so haben wir sie nun auch nach einander näher ins Auge zu fassen. —

Fünftes Kapitel.

Der Weg der Gerechtigkeit.

1. Der Begriff der Gerechtigkeit. Wenngleich die Lehre Jesu wesentlich Evangelium ist und nicht Gesetz, so nimmt sein Evangelium doch das Gesetz Gottes in sich auf. Ist der Gott und Vater Jesu Christi der τέλειος im ethischen Sinne (Matth. 5, 48) und ist das Himmelreich seine Gemeinschaft, so muß die Himmelreichspredigt vor allem das „Vollkommen-werden wie der Vater im Himmel vollkommen ist“ fordern, also — mit einem eignen Ausdruck Jesu zu reden (Matth. 21, 32) — den „Weg der Gerechtigkeit“ predigen. In der That erscheint diese fordernde Seite seines Evangeliums in der Lehre Jesu reicher und geflissentlicher entwickelt als selbst die Gnadenverkündigung. Sofort in dem Bußrufe μετανοεῖτε ist sie da; dann bildet sie den wesentlichen Inhalt der Bergpredigt, und wie es auch mit deren Zusammensetzung sich verhalten möge, jedenfalls gehört ihr Hauptinhalt der früheren Lehrzeit Jesu und seiner formell entwickeltsten Unterweisung an. Eben dieser Bergpredigt folgen wir, wenn wir die religiös-sittlichen Forderungen des Evangeliums in den Begriff der „Gerechtigkeit“ zusammenfassen: sie selbst faßt die Ansprüche, welche das Reich Gottes an seine Bürger erhebt, wiederholt in diese schon alttestamentliche Losung zusammen (Matth. 5, 6 u. 20; 6, 1 und besonders 6, 33). Natürlich ist hier nicht von der Gerechtigkeit als einer einzelnen Tugend neben anderen die Rede, sondern von ihr als Inbegriff alles dessen, was vor Gott recht ist, und das ist auch der biblische Grundbegriff der „Gerechtigkeit“. Gerecht, d. h. richtig (ursprünglich: „gerade“) ist, was einer Richtschnur entspricht: die Richtschnur, von der hier die Rede ist, ist Gottes heiliges Wesen und heiliger Wille; wer dem gerecht wird, der ist vor Gott „gerecht“. In diesem Sinne stellt Matth. 5, 20 und 6, 33 die Gerechtigkeit als das wesentliche Ziel des Strebens derer hin, welche dem Reiche Gottes angehören wollen: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn (die) der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“, und „Trachtet am ersten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen“.[1]) Hiebei darf uns der Gleichlaut

[1]) Es ist nach den besten Zeugen in dieser Stelle zu lesen: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (d. h. θεοῦ); es ist also in ihr von einer δικαιοσύνη θεοῦ die Rede, nicht — wie man gewöhnlich hört — von einer „Gerechtigkeit des Reiches Gottes“.

der in der letzteren Stelle als Ziel des Trachtens vorgesteckten δικαιοσύνη θεοῦ mit dem bekannten Grundbegriff des Römerbriefes (Röm. 1, 17; 3, 21) nicht etwa verführen, auch im Sinne Jesu an eine von Gott zu schenkende, dem Glauben zuzurechnende Gerechtigkeit zu denken. Vielmehr findet hier dieselbe Bedeutung von δικαιοσύνη θεοῦ statt wie Jac. 1, 20: ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται, d. h. „thut nicht was vor Gott recht ist". Der Begriff einer zu thuenden Gerechtigkeit liegt nicht nur in der Stelle Matth. 6, 1 wörtlich vor; er durchwaltet die ganze Bergpredigt. Die Gerechtigkeit, welche nach 5, 20 zum Himmelreiche erfordert wird, ist nach dem ganzen weiteren Verlauf des Kapitels nicht eine mittelst Glaubens zu ergreifende, sondern durch rechtes Thun der göttlichen Gebote zu erwerbende, wie zum Ueberfluß die Ausschließung der ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν in den Schlußermahnungen der Bergpredigt (7, 16—19. 20—21. 23. 24 f.) bestätigt. Ueberhaupt kann darüber kein Zweifel sein, daß Jesus als Bedingung des Antheils am künftigen Gottesreiche eine zu thuende Gerechtigkeit gelehrt hat. Er hat jenem nach dem ewigen Leben fragenden Schriftgelehrten zugerufen: „Thue das, so wirst du leben" (Luc. 10, 28); er hat den reichen Jüngling mit derselben Frage alles Ernstes auf die zehn Gebote verwiesen (Marc. 10, 19); er hat diejenigen als seine Brüder und Schwestern bezeichnet, welche die θελήματα seines himmlischen Vaters thäten (Marc. 3, 35). Somit ist seine „Gerechtigkeit" diejenige sittliche Beschaffenheit des Menschen, welche dem göttlichen Gesetze entspricht. Sie ist zum Antheil am künftigen Himmelreiche unerläßlich, weil ohne gottgemäßen Character die volle, selige Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte nicht gedacht werden kann. Wie das im Gleichniß vom königlichen Hochzeitsmahle bildlich dargestellt ist: es gibt ein hochzeitliches Kleid, einen gottgemäßen habitus, ohne welchen der Mensch zwar in den Bereich des himmlischen Königshauses eindringen, aber an dessen Freudenmahl nicht theilnehmen kann, vielmehr seine Ausstoßung von demselben zu gewärtigen hat.[1])

---

[1]) Eine ebenso unermüdliche als grundlose Deutung trägt in dies Gleichniß den Gedanken ein, es sei in Israel Sitte gewesen, den Hochzeitsgästen beim Eintritt in das gastliche Haus ein Feierkleid geschenksweise darzubieten, und dies Gnadengeschenk sei von jenem unwürdigen Gaste verschmäht zu denken. So trägt man paulinische Vorstellungen in die Lehre Jesu willkürlich ein; aber alle Berufungen auf Paulus können den Satz des Heilandes nicht umwerfen: „Es

2. Stellung zur geltenden Gerechtigkeitslehre und -übung.

Nun hatte das Volk, in welchem Jesus auftrat, die göttliche Gerechtigkeitsforderung keineswegs erst ganz neu zu empfangen. Israel hatte „Mosen und die Propheten" (Luc. 16, 29). Durch Mose hatte ihm Gott sein Gesetz gegeben, das als eine heilige Ordnung das ganze Leben des Volkes umfaßte und regierte, und durch die Propheten hatte er es ihnen immer wieder einschärfen und im Sinne sittlicher Vertiefung und Verinnerlichung auslegen lassen. Heute freilich saßen auf Mosis Lehrstuhl die Schriftgelehrten und Pharisäer und legten dem Volke das Gesetz aus in einer der prophetischen Denkart entgegengesetzten Richtung; sie veräußerlichten die göttlichen Gebote und führten das Volk von den Gesinnungsforderungen ab und in eine Unsumme äußerlicher Beobachtungen hinein, die sie als „Zaun um das Gesetz" ziehen wollten, als ein zweites Gesetz, mündlich überliefert zu des ersten Sicherung und Ausführung (Matth. 23, 2. 4). So hatte Jesus seine Gerechtigkeitsidee auf dem Wege der Auseinandersetzung mit der im Volke geltenden zu entwickeln. Wie stellt er sich zu der im Volke vorfindlichen Gerechtigkeitslehre und -übung? Vor allem so, daß er sie für ungenügend zur Theilnahme am Reiche Gottes erklärt: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen", (Matth. 5, 20). Des Weiteren aber so, daß er unterscheidet zwischen Gottesgeboten und Menschensatzungen, zwischen „Gesetz und Propheten" einerseits,[1]) und andererseits den „Ueberlieferungen der Aeltesten", d. h. den Zusatzgeboten der Schriftgelehrten und Pharisäer. Die letzteren verwirft er geradezu, und zwar um der ersteren willen.[2]) „Menschengebote" in Dingen

---

werden nicht alle, die zu mir Herr, Herr sagen, ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen *thun* meines Vaters im Himmel." Jene angebliche Sitte ist archäologisch nicht zu erweisen, aber auch wenn sie es wäre, so dürfte das Gleichniß einen Zug, auf den so viel ankäme, nicht lediglich zwischen den Zeilen lesen lassen. Nicht als ob dasselbe der paulinischen Lehre widerstritte: aber es handelt überhaupt nicht davon, *wie* man in den Besitz der erforderlichen Gerechtigkeit komme, sondern es begnügt sich damit, das *Erforderniß* derselben zu betonen.

[1]) In dieser Zusammenstellung sind die Propheten jedesmal (Matth. 5, 17; 7, 12; Marc. 23, 40; Luc. 16, 29) nur als die gottgesandten Gerechtigkeitsprediger in Betracht gezogen, nicht als die Weissager der messianischen Zukunft.

[2]) Zwar Matth. 23, 3 scheint Jesus dem Volke die Beobachtung auch der pharisäischen Satzungen zu empfehlen; aber sogleich v. 4. widerspricht. Entweder das Wort ist ungenau überliefert, oder es will nur das Sprichwort an-

der Gottesgerechtigkeit haben ihm neben den Geboten Gottes kein Recht und keinen Raum; sie führen, wie er den Schriftgelehrten und Pharisäern am Beispiel des durch ihre Satzungen geschädigten vierten Gebotes ächt protestantisch nachweist, nur ein Schmarotzer-dasein auf Kosten der Gottesgebote, und so gilt ihnen der bündige Urtheilsspruch: „Jegliche Pflanze, welche mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, muß ausgereutet werden" (vgl. Marc. 7, 1 ff.; Matth. 15, 1 ff.): — Das setzt das Unvergängliche und Vollgenügende der göttlichen Gebote voraus, und dem entspricht auch die große grundsätzliche Erklärung der Bergpredigt: „Wähnet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen: ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17). „Auflösen": das wäre abschaffen, für unverbindlich und hinfällig erklären; wie könnte das der vollendende Gottesgesandte mit dem thun, was Gott durch seine vorgängigen Gesandten in Betreff seines heiligen Willens geoffenbart hat? Gleichwohl ist nichts gewisser, als daß Jesus nicht dabei stehen bleibt, die pharisäisch-rabbinischen Erweiterungen oder Auslegungen des Gesetzes zu verwerfen; daß er auch das mosaische Gesetz nicht beläßt wie es ist. In den bei Matthäus folgenden Beispielen seiner Gerechtigkeitslehre setzt er sein „Ich aber sage euch" zweimal der aus Mose und seinen Auslegern zusammengefaßten seitherigen Regel, viermal dem puren mosaischen Buchstaben entgegen. Und wenn er das „Du sollst nicht tödten" dahin auslegt, daß auch schon ein unbrüderliches Zürnen wider das fünfte Gebot sei; wenn er das „Du sollst keinen Meineid schwören und Gotte deine Eidschwüre halten" überbietet durch ein „Ihr sollt überhaupt nicht schwören"; wenn er an die Stelle des „Auge um Auge, Zahn um Zahn" die Regel setzt: „Nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, sondern Böses mit Gutem!", so hat er unleugbar in allen diesen Fällen den mosaischen Buchstaben als solchen mit Bewußtsein aufgelöst. Wir haben ein noch merkwürdigeres Beispiel dafür, wie wenig ihn derselbe bindet: der mosaischen Gestattung der Ehescheidung mittelst Scheidebriefes setzt er sein Verdict derselben entgegen und schlägt die Berufung auf jene positive Erlaubniß nieder — nicht mit einem anderen mosaischen Rechtsbuchstaben, sondern mit der göttlichen Idee

---

wenden „Thuet nach ihren Worten und nicht nach ihren Werken". Ueber die protestirende Stellung Jesu zu den „Zusätzen der Aeltesten" kann nach Marc. 7; Matth. 15 kein Zweifel sein.

der Ehe, setzt also an die Stelle des unvollkommenen positiven Rechtes das ideale Naturrecht (Marc. 10, 2—12; Matth. 19, 3. 9). — Das Princip dieses denkwürdigen Verfahrens mit dem mosaischen Gesetz muß in dem πληρῶσαι Matth. 5, 17 gegeben sein. Daß dieses Wort hier nicht wie Röm. 13, 8 von der thätlichen Erfüllung des Gesetzes, und ebensowenig von der Erfüllung der Prophetie als Verkünderin künftiger Dinge gemeint sein kann, ergibt sich, wie schon früher bemerkt, aus dem ganzen Zusammenhang; denn nicht von der thatsächlichen Ausführung des Gesetzes oder der Verwirklichung der messianischen Weissagungen, sondern von der Entwickelung der mosaischen Gebote zur Völligkeit der ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Willensmeinungen handelt die ganze folgende Ausführung. Aber auch nicht Zweierlei zugleich, nicht ein thätliches und ein lehrendes „Erfüllen" miteinander kann das Wort in Einem Athemzuge bedeuten, sondern allein das letztere, — ebendas, was Jesus von v. 21 an mit einer ganzen Reihe von Gesetzesvorschriften thut, indem er sie aus der Unvollkommenheit des mosaisch-rabbinischen Buchstabens zur Völligkeit der göttlichen Willensmeinung entschränkt und sie so „erfüllt", d. h. völlig oder vollkommen macht.[1]) So erst erklärt sich, wie Jesus Matth. 5, 18 die Auflösung auch der geringsten Gesetzesbestimmungen in Abrede stellen und doch den Gesetzesbuchstaben in so vielen Fällen durchbrechen kann: eben jenes zur Völligkeit bringen, Vollentfalten zersprengt nothwendig die unvollkommenen Formen, in welche der göttliche Wille im Gesetze Mosis noch verschränkt ist; — so, wie die Erfüllung, welche die Knospe als Blüthe gewinnt, unvermeidlich die Hülle sprengt, die sie bis dahin umschloß. Aber das ist kein „Auflösen" im Sinne von v. 17, kein Abschaffen und Wegwerfen irgend eines Gottesgebotes, als wäre nichts weiter an ihm gelegen; sondern es ist eine Durchführung des innersten Sinnes zu voller Geltung.

3. Stellung zum Ritualgesetz.

Versuchen wir nun, diesen Grundsatz Jesu in seine Anwendungen zu verfolgen, so macht uns vorweg das Verhältniß zum ritualen

[1]) Daß D. Weiß in seiner Bearbeitung des Meyer'schen Matthäuscommentars diese vorgefundene Erklärung der besten Ausleger durch die aus Röm. 13, 8 abgeleitete verdrängen will, ist sicher keine Verbesserung. Die Bedeutung von πληροῦν = etwas Unvollständiges oder Unvollkommenes vollmachen, also zur Vollendung bringen, ist unbestreitbar und häufig; vgl. Matth. 23, 32; Marc. 1, 15; Joh. 3, 29; 2. Kor. 10, 6 u. s. w.

Theil des Gesetzes Schwierigkeit. Denn wiewohl gerade diese Seite des Gesetzes die im Leben des Volkes am meisten hervortretende war, hat Jesus sich über dieselbe doch nicht eingehend geäußert und an keinen aus ihr entnommenen Beispielen sein „Erfüllen" veranschaulicht. Man hat bestritten, daß Jesus zwischen rituellen und moralischen Geboten überhaupt einen Unterschied gemacht habe;[1]) aber das ist weder ohne Weiteres richtig, noch löst es die Frage, wie er sich hinsichtlich der ersteren die „Erfüllung" gedacht hat. Allerdings, unsre formale Unterscheidung von Moral- und Ritualgesetz haben wir bei ihm nicht zu suchen. Aber er hat große und kleine, ja „kleinste" Gebote im Gesetz unterschieden (Matth. 22, 38; 5, 19), und die innerliche, religiös-sittliche Art der „größten" läßt auf die entgegengesetzte Art der „kleinsten" einen sicheren Schluß zu. Daß ihm die Ritualgebote zu den letzteren gehören, kann überhaupt kaum eines Beweises bedürfen. „Gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfere deine Gabe", — das ist eine deutliche Rangordnung (Matth. 5, 24; vgl. auch Luc. 11, 42). Lebt Jesus auch mit seinem Volke, wie natürlich, in dessen altehrwürdigen Sitten und Bräuchen, und beläßt er begreiflicherweise seine Jünger, wievielmehr das Volk, vorerst in denselben (Matth. 5, 24; Marc. 1, 44; Luc. 17, 14; Marc. 14, 12), so läßt sich doch nicht verkennen, daß diese Formen eine innerliche, gewissen-bindende Gewalt über ihn nicht mehr haben. Am eingehendsten hat er sich über den Sabbath ausgesprochen, — immer und überall im Sinne der Gewissensfreiheit. Wenn der Spruch „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Sabbaths willen" (Marc. 2, 27) dieser vornehmsten äußeren Ordnung den Werth einer Wohlthat für den Menschen zuerkennt, so hat doch die Folgerung, daß sie ebendarum den Menschen nicht zu seinem Schaden binden dürfe, den Hauptton, und es folgt das durchschlagende Wort „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbaths" (v. 28)[2]). Andere Züge bewußter inneren Freiheit gegenüber den äußeren Riten kommen hinzu. So kann Jesus die Regel

---

[1]) Vgl. Weiß, bibl. Theol. S. 78.

[2]) Daß das nicht blos heißt, er habe das Recht das Sabbathgebot auszulegen, wie Weiß will, — ein Recht, das die Schriftgelehrten auch hatten —, sondern er habe das Recht sich über den Sabbath wegzusetzen und seine Jünger von dessen Beobachtung zu entbinden, geht aus dem Zusammenhang genügend

der Nächstenliebe Matth. 7, 12 mit einem „Das ist das Gesetz und die Propheten“ begleiten: die Ritualgebote sind ihm so unwesentlich, daß er sie in diesem Ausdruck wie gar nicht vorhanden behandelt. Das Fasten, als fromme Uebung des Volkes in der Bergpredigt ruhig vorausgesetzt (Matth. 6, 16—18), wird den Jüngern je nach ihrem inneren Bedürfniß ausdrücklich freigegeben (Marc. 2, 18 f.). Als die Tempelsteuer von ihm eingefordert wird und Petrus die Verpflichtung ohne Weiteres anerkennt, macht Jesus diesem klar, daß kein König seine eignen Söhne besteure: also nicht, weil Er sich solchen Auflagen gegenüber nicht innerlich „frei“ wüßte, sondern nur „damit wir sie nicht ärgern“ (den Juden keinen Anstoß geben), heißt er ihn zahlen (Matth. 17, 27). Wenn er predigt: „Was in den Menschen eingeht (Speise und Trank), verunreinigt den Menschen nicht“ (Marc. 7, 15; Matth. 15, 11), so richtet sich das allerdings zunächst wider pharisäische Satzungen; aber wie hätte es Jesu entgehen können, daß er damit auch alle mosaischen Unterscheidungen von reiner und unreiner Speise aus den Angeln hob? Was endlich den Werth der Opfergebote angeht, so haben wir aus Jesu Munde das große prophetische Citat „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Hos. 6, 6; Matth. 9, 13; 12, 7), ein Wort, welches nicht nur die klare Unterscheidung des Ethischen und des Rituellen im Gesetz, sondern auch die Zurückführung dieses Unterschiedes auf das Wesen Gottes, nach welchem ihm an jenem etwas liegt, an diesem nicht, im Geiste Jesu bezeugt.[1]) — Aber wie reimt sich mit alledem der

---

hervor. Jesus rechtfertigt sich nicht durch eine Gesetzesauslegung, sondern er gibt, wie das Argument von dem Schaubrode-essenden David zeigt, die Verletzung des Gesetzesbuchstabens unumwunden zu.

[1]) Weiß nennt es a. a. O. S. 81 „für die historische Betrachtung undenkbar und unnachweislich, daß Jesus irgendwie die gesetzliche Lebens- oder Cultusordnung als eine in sich mangelhafte betrachtet und sich principiell eine freie Verfügung über dieselbe zugeschrieben habe“. Die Nachweise, daß er es in der That gethan, sind oben angeführt. Und was die Denkbarkeit angeht, so wüßte ich mir ein inneres Befriedigtsein Jesu im mosaischen Ceremonial und ein inneres Gebundensein an Dinge, die nicht aus der Liebe Gottes als solcher folgten, meinerseits gerade aus historischer Betrachtung auch nicht zu denken. Aber W. scheint mir in dieser Sache auch sich selbst zu widersprechen. Denn wenn, wie er anerkennt, Jesus den Untergang des Tempels und damit des Opfercultus demnächst erwartete und die vollendete Theokratie an das ATliche Ritualgesetz nicht mehr gebunden hielt, so muß er letzteres doch als mangelhaft erkannt und sich principiell freie Verfügung über dasselbe zugeschrieben haben.

Spruch Matth. 5, 18, in welchem Jesus die allgemeine Erklärung „Nicht auflösen, sondern erfüllen!" gerade mit Beziehung auf die Ritualgebote im äußersten erhaltsamen Sinne zuzuspitzen scheint: „Eher mag Himmel und Erde vergehen, als daß Ein Jota oder Ein Häkchen vom Gesetze weg verginge, bis daß es alles geschehen"?[1]) Der nächstfolgende Spruch, in welchem die „kleinsten Gebote" offenbar eine Erläuterung des „Jota oder Häkchens" sind, gibt darüber Auskunft. Wenn der, welcher „eines dieser kleinsten Gebote auflöst und die Leute also lehrt", Kleinster im Himmelreiche heißen soll, so erscheint zunächst das Abthun von Ritualgeboten als ein Verfahren, welches dem Reiche Gottes nur einen untergeordneten Dienst thut, darum auch nur einen untergeordneten Rang in demselben verleiht, aber an sich doch mit der Theilnahme am Himmelreich nicht unvereinbar ist. Noch bedeutsamer ist der folgende Satz: „Wer es aber thut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich." Da ist doch klar, daß hier von einem ganz anderen Thun und Lehren der kleinsten Gebote die Rede sein muß als wie die Pharisäer es trieben; denn sie sind mit ihrem Thun und Lehren der Kleinigkeiten im Gesetz nicht nur nicht groß im Himmelreiche, sie kommen damit nach dem nächstfolgenden Verse überhaupt nicht hinein. Also kann hier nicht ein buchstäbliches, sondern nur ein geistliches Thun der kleinsten Gebote gemeint sein. Mit anderen Worten: Jesus muß auch den Aeußerlichkeiten und Kleinigkeiten im Gesetz einen inneren Gehalt zuerkannt haben, eine Idee, die in seinem Reiche erst zu rechter Geltung, zu ihrer „Erfüllung" kommen sollte. Und das kann er hinsichtlich der Ritualgebote nur so gethan haben, daß er dieselben sinnbildlich faßte, die Beschneidung auf die Herzensbeschneidung, das Opfer auf das Herzensopfer deutete u. s. w., wie das bereits in einzelnen Ansätzen des Alten Testamentes geschehen war. So hat er z. B. nach Luc. 22, 16 von einer „Erfüllung" des Passah im Reiche Gottes geredet, ohne Zweifel im Sinne der Lebensgemeinschaft der Seinen mit Ihm, dem für sie Geschlachteten, welche er in dem Essen (In-sich-Aufnehmen) des Passahlammes vorgebildet fand. Und wie anders als in dieser Weise — das darf man die

---

[1]) Im Sinne von „Eher mag" ist das erstere ἕως zu fassen, das nicht wie das zweite am Ende des Satzes einen zeitlichen Zielpunkt angeben will (vgl. Bleek, Synoptiker I, S. 249). In diesem Sinne umschreibt Luc. 16, 17 das Wort.

Gegner dieser Erklärung fragen — soll denn Jesus sich die in Matth. 5, 17 auch für die Ritualgebote zugesagte „Erfüllung" überhaupt gedacht haben? — So erklärt sich der anscheinend so antipaulinische Satz Matth. 5, 18 in einem Sinne, den der Apostel Paulus unbedingt hätte annehmen können. Das ἕως ἂν πάντα γένηται am Schlusse des Verses ist offenbar sinnverwandt mit dem „Gethan-werden" in v. 19; es ist die geistliche Erfüllung, die wahrhafte Ausführung der Ritualgebote. Und nur bis zu diesem allseitigen „Geschehen" (ἕως) soll die Regel gelten, daß „kein Jota noch Häkchen vom Gesetze weg vergehen" dürfe; nur ungeschehen, unerfüllt darf nichts vergehen: hat es seine höhere Verwirklichung gefunden, dann mag das Jota und Häkchen immerhin hinfallen; wie ja das „Auflösen der kleinsten Gebote" nach v. 19 an sich mit dem Himmelreiche nicht unvereinbar ist. — Hienach ist also die positive Lehre Jesu vom Ritualgesetz diese: auch von diesen kleinsten Geboten ist keines nichtig, blos leere, wegzuwerfende Hülse ohne Kern; in jedem ist ein göttlicher Gedanke, eine unvergängliche Idee, die zu ihrem Rechte kommen muß, ehe die Hülle des Buchstabens hinfallen darf. Und noch einmal: welche andere Ansicht vom Ritualgesetz hätte er bei seiner freien Innerlichkeit einerseits, und bei seinem Glauben an den göttlichen Ursprung des ganzen mosaischen Gesetzes andererseits haben können?[1])

4. Die Grundgebote als Ausgangspunkte der „Erfüllung".

Aber wie entwickelt Jesus nun, diesem Erfüllungsgrundsatze entsprechend, aus dem alttestamentlichen Gesetz seine Gerechtigkeitslehre? Vor allem so, daß er der herrschenden zerstückelnden Betrachtung des Gesetzes eine lebendig in-eins-fassende entgegengestellt. Für die Schriftgelehrten und Pharisäer bestand das Gesetz aus

[1]) Das schnellfertige Urtheil, welches die Stelle Matth. 5, 18 im extrem-judaistischen Sinne faßt und aus der Reihe der ächten Jesusworte ausscheidet, wird zwar mancherorten für das allein wissenschaftliche gehalten, kann aber weder die obige Frage beantworten, noch das ἕως ἂν πάντα γένηται erklären, noch endlich uns darüber Auskunft geben, wie der extrem-judaistische Spruch in das paulinisirende Lucasevangelium (16, 17) Aufnahme finden konnte. Aber auch die Verlegenheitserklärung Ritschls, welche Wendt (Lehre Jesu II, S. 341) jetzt wieder erneuert hat, Jesus meine in Matth. 5, 18 nicht das alttestamentliche geschriebene Gesetz, sondern das von ihm neutestamentlich erfüllte, ist ganz unmöglich. Νόμος kann in v. 18 nichts anderes bedeuten als in v. 17, und von „Jota und Häkchen" kann nur bei einem geschriebenen positiven Gesetze die Rede sein, nicht bei einem ungeschriebenen idealen.

tausend Einzelgeboten, um deren größere oder geringere Wichtigkeit sich streiten ließ, und der thatsächliche Befund der Gesetzesurkunde gab ihnen dazu ein gewisses Recht. Jesus dagegen findet im Gesetz einen zwiefach-einheitlichen Angelpunkt, um den sich alles dreht, zwei Grundgebote, auf welchen die ganze tausendfältige Gesetzgebung beruht. Auf die Frage nach dem „größten Gebot" (Marc. 12, 28 f.; Matth. 22, 34 f.) greift er aus der Unsumme von Einzelvorschriften, aus ganz verschiedenen Theilen des Gesetzbuchs zwei größte Gebote heraus, um sie als die Angelpunkte, ja Inbegriffe von „Gesetz und Propheten" zu bezeichnen: die beiden Worte „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen", und „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst".[1]) In der That die beiden Grundsäulen einer religiösen Ethik, wie sie idealer nicht gedacht werden kann. Die formell unvermittelte Zweiheit könnte befremden; aber daß dieselbe im Geiste Jesu zur Einheit vermittelt gewesen, daß sich ihm die beiden Gebote verhalten haben als die religiöse und die sittliche Seite eines einheitlichen Gerechtigkeitsgedankens, kann nicht zweifelhaft sein. Wenn er den Opfernden, welcher seinen Bruder gekränkt hat (Matth. 5, 23. 24)[2]), anweist, zuerst diesen zu versöhnen und dann seine Gabe darzubringen, so will er nicht den Bruder dem himmlischen Vater vorordnen, sondern daran erinnern, daß der Vater vor allem in seinem sichtbaren Ebenbilde, dem Menschen, geliebt sein will (vgl. 1. Joh. 4, 20). Wiederum wenn er die Pflicht der Feindesliebe auf das nachzuahmende göttliche Urbild begründet (Matth. 5, 45—48), so deutet er ebendamit an, daß ihr Beweggrund in der Kindesliebe zu Gott zu finden sei. — Und nun besteht seine Plerose

---

[1]) Das Neue in dem Ausspruch Jesu liegt nicht blos, wie Weiß a. a. O. S. 83 will, darin, daß er dem anerkannt ersten Gebote das zweite hinzufügt, sondern noch mehr darin, daß er diese beiden Gebote als die Angelpunkte des ganzen Gesetzes bezeichnet: Matth. 22, 39; vgl. 7, 12. — Nach Luc. 10 hätte freilich schon ein Schriftgelehrter die Zusammenstellung jener beiden Gebote als der Summa des Gesetzes Jesu entgegengebracht. Aber entweder hatte der Schriftgelehrte dieselbe aus Jesu Munde, oder die Ueberlieferung, der Lucas folgt, hat hier zwei verschiedene Vorgänge, deren erster Marc. 12 genauer zu lesen ist, zusammengemischt.

[2]) Das ἔχει τι κατὰ σοῦ heißt nicht (wie Wendt a. a. O. S. 278 nach dem deutschen Ausdruck „gegen einen etwas haben" annimmt), daß der Bruder auf den Opfernden böse ist, sondern daß er eine (gerechte) Klage, eine Beschwerde gegen denselben hat, welche die Wohlgefälligkeit des Opfers bei Gott ausschließt. Vgl. Apok. 2, 4. 14. 20 u. s. w.

des Gesetzes darin, daß er die praktischen Einzelgebote in das Licht dieser beiden unzertrennlichen Grundgebote rückt und sie zu deren voller Höhe und Tiefe entfaltet. Die sechs Beispiele seiner Gesetzesauslegung, welche das Matthäusevangelium 5, 21—48 aneinanderreiht, die Erörterung des Mordes und Ehebruchs, der Ehescheidung und des Eides, des Vergeltens und der Feindesbehandlung, betreffen sämmtlich Einzelvorschriften, welche — an sich sittlicher Natur — in dem theokratischen Gemeinwesen mehr oder weniger zu bloßen Rechtsgeboten geworden sind und so die volle Ausführung jener großen Grundgebote nicht enthalten, sondern nur einen groben Buchstaben der Anwendung derselben darstellen. Er aber entschränkt diese ihre eng-rechtliche Natur zur rein-sittlichen und führt sie aus dem Bereich des äußeren Thuns oder Unterlassens in das Quellgebiet des Sittlichen zurück, in den Bereich der Gesinnung, um von da aus die grobe Uebertretung nur als die letzte Ausgeburt einer ganzen sündigen Entwicklung, oder das seither geforderte Rechtthun nur als den elementarsten Ansatz zum Thun des göttlichen Willens erkennen zu lassen. Und zwar ist die Gesinnung, auf welche er zurückgeht, überall die der Gottes- und Nächstenliebe, welche auch den gehässigen Zorn und den unkeuschen Blick ausschließt, welche die Ehe unauflöslich und das einfache Ja und Nein eidlich macht; die nicht Gleiches mit Gleichem vergilt, sondern Böses mit Gutem überwindet, und nicht blos Freunde und Brüder, sondern selbst die Feinde in den Begriff des Nächsten einschließt. Aehnliche Beispiele seiner Völligmachung des Gesetzes, wie Jesus sie hier an einer Reihe wichtiger rechtlich-sittlichen Gesetzesvorschriften gibt, hat er ihnen an Ritualgeboten nicht geben können, ohne dieselben in der That vorweg aufzulösen. Er hätte, um hier die „Erfüllung“ zu veranschaulichen, einem Entwicklungsgang vorgreifen müssen, den er mit dem Eintritt der Heidenwelt in seine Gemeinde und mit dem Gottesgericht über Jerusalem, dem bevorstehenden Untergang des Tempels und Tempelcultus, ohnedies kommen sah, und er würde durch dies Vorgreifen seinen Jüngern eine äußerlich und innerlich unmögliche Lage bereitet, sie zu Fremdlingen im eigenen Volke gemacht haben, ohne ihnen doch schon jetzt seine innere Freiheit mittheilen zu können (vgl. Joh. 16, 12). Daher begnügt er sich, ihnen das Werthverhältniß von „Barmherzigkeit“ und „Opfer“ durch den Gesammteindruck seiner Lehre und seines Beispiels fühlbar zu machen und sie so zu jener inneren Freiheit vorzuschulen, mit der er selbst

allem, was nicht Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit war, gegenüberstand. Daß er aber seine künftige Gemeinde in ebendieser Freiheit gedacht und gewollt hat, das geht zum Ueberfluß aus zwei bedeutsamen Worten hervor, von denen wir das eine seinen Freunden, das andere seinen Feinden verdanken: dem Ausspruch von dem jungen Wein, den man nicht in alte Schläuche fassen dürfe (Marc. 2, 22), und der Weissagung von dem neuen nicht mit Händen gemachten Tempel, den er an Statt des zu zerbrechenden alten aufrichten werde (Marc. 14, 58). In jenem hat er die Unmöglichkeit ausgedrückt, das neue religiöse Leben, welches er den Seinen mitzutheilen habe, in die althergebrachten Frömmigkeitsformen zu fassen; in diesem die Gewißheit, daß durch Ihn an Stelle der bisherigen Gottesverehrung auf Erden eine andere, innerlichere, die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, aufkommen werde.[1])

---

[1]) Wenn Weiß zu Marc. 2, 18—22 die Gleichnisse vom neuen Lappen auf altem Kleid und vom jungen Wein in alten Schläuchen beide als Rechtfertigung der gesetzlich fastenden Johannesjünger faßt, so ist das die pure Umkehrung des Fehlers, kraft dessen die vorhergehende Exegese beide Gleichnisse als Rechtfertigung der Fastenfreiheit der Jesusjünger deutete. Das erste Gleichniß rechtfertigt das Verfahren des Täufers mit seinen Jüngern, das zweite das Verfahren Jesu mit den seinigen: man kann nicht einen Fetzen neutestamentlicher Freiheit auf das alte Kleid eines noch wesentlich vormessianischen Standpunktes setzen, ebensowenig aber kann man den jungen Wein des messianischen Geistes in die alten brüchigen Formen des Judenthums einschließen. Vgl. mein Osterprogramm „Die Fastengleichnisse Jesu", Halle 1875. Weiß nennt diese antithetische Deutung der beiden Gleichnisse unmöglich wegen des verbindenden „Und", und weil die Rechtfertigung der Jünger schon vorher — im Bilde von den Hochzeitsleuten gegeben sei. Aber ganz abgesehen davon, daß jenes „Und" auf Rechnung einer über den Sinn schon nicht mehr klaren Ueberlieferung kommen könnte, — mit einem bloßen „Und" werden auch sonst (z. B. Matth. 12, 35) Antithesen gemacht. Allerdings hat Jesus in dem Bilde von den Hochzeitsleuten seine Jünger gerechtfertigt, aber in dem Gleichniß vom Wein und den Schläuchen rechtfertigt er sich selbst. Wie unwahrscheinlich, daß er, anstatt ebendies zu thun, dem Täufer eine überflüssige doppelte Rechtfertigung gewidmet hätte, und zwar nach einer ersten treffenden eine zweite höchst ungeschickte; denn der Vergleich einer rituellen Freiheit mit jungem Wein und der Johannesjünger mit alten Schläuchen wäre doch so geschmacklos wie möglich. Was das Wort vom Abbrechen und Neubauen des Tempels angeht, so hat wenigstens Stephanus dasselbe vom Zersprengen der alttestamentlichen Cultusformen zu Gunsten neuer verstanden, Apg. 6, 14, und gewiß hat diese seine Deutung mehr für sich als die des Evangelisten Johannes (2, 19), der das Wort typologisirend auf Jesu Tod und Auferstehung bezogen hat.

5. Die Nächstenliebe.

Es liegt in der praktischen Lehrart Jesu begründet und in seiner Kampfesstellung gegen einen angeblichen Eifer um Gott, dem die einfachsten sittlichen Früchte im Leben fehlten, daß er in der näheren Ausführung seiner Gerechtigkeitslehre die Nächstenliebe vorangehen läßt. Er hat aber in Betreff derselben eine zwiefache Frage zu beantworten: einmal Wer ist mein Nächster? und dann Was habe ich demselben zu thun? Die erstere Frage wird ihm Luc. 10, 29 von einem Schriftgelehrten vorgelegt, welcher dieselbe als eine schwierige betrachtet, — vermuthlich weil er für den Begriff des „Nächsten" allerlei engherzige Einschränkungen im Sinne hat. Jesus antwortet mit der Erzählung vom barmherzigen Samariter, d. h. er stellt dem Bilde eines hülflosen Menschen das Bild eines rein-menschlichen Mitleides gegenüber, welches nicht fragt: Wer ist er? ein Landsmann, oder ein Fremdling und Feind?, sondern einfach zugreift und der Noth abhilft. Und wenn er dann die Nutzanwendung nicht stellt: „Wer war für jene drei, den Priester, den Leviten und den Samariter, der Nächste?", sondern „Wer von ihnen ist dem, der unter die Mörder gefallen, Nächster geworden?", so will er damit ohne Zweifel sagen: Frage nicht lange, wer dein Nächster sei, sondern sieh zu, wem du Nächster sein d. h. Gutes und Barmherzigkeit erweisen kannst (Luc. 10, 23—37). — Was hier nur eben angedeutet wird, das wird Matth. 5, 43—48 geradezu ausgesprochen: daß der Begriff des Nächsten auch den Feind, den Hasser und Verfolger umschließe. Wenn der bisherige Gerechtigkeitsstandpunkt den „Nächsten" und den „Feind" einander entgegensetzte und daher aus dem „Du sollst deinen Nächsten lieben" ein „und deinen Feind hassen" folgerte (v. 43), so ist es Himmelreichsgerechtigkeit auch die Feinde zu lieben und — falls dieselben jede andere Liebeserweisung unmöglich machen — wenigstens „zu bitten für die, welche uns beleidigen und verfolgen".[1]) So fordert es das Vorbild des Ewig-Guten, des himmlischen Vaters, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. — Die andere Frage: „Was habe ich meinem Nächsten zu thun? beantwortet Jesus am bündigsten Matth. 7, 12: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihnen." Das Menschenherz ist so geartet, daß es immer sehr gut weiß, was nach dem Gesetz der Liebe andere ihm

---

[1]) So die ächte Lesart bei Matthäus. Reicher gefaßt ist der Spruch Luc. 6, 27. 28.

schuldig wären, während die eigene Liebespflicht ihm durch die natürliche Selbstsucht verschleiert wird. So darf es die Rollen nur umtauschen, sich nur fragen, was es im gleichen Falle sich selber vom Andern wünschen würde, und es weiß, was es diesem thun soll. — Umfaßt diese praktische Regel in ihrer Weise alles, so daß ihr hinzugefügt werden kann „Das ist das Gesetz und die Propheten", so geht Jesus weiterhin auch auf das Inhaltliche des sittlichen Handelns ein. Nicht planmäßig und mit der Absicht alles zu umfassen: — er setzt ja die zehn Gebote als fortgeltend voraus und darf sich begnügen, diese Fortgeltung in seinem Sinne durch einzelne Beispiele zu erläutern — sondern nach Auswahl und besonderem Anlaß. Vor allem zeigt sich ihm die Nächstenliebe in der einfachen Güte, im Wohlthun und Mittheilen, im Geben ohne Nebengedanken, ohne Rechnung auf Nutzen und Wiedervergeltung. „Gib dem, der dich bittet, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab", (Matth. 5, 42; Luc. 6, 34. 35). Eine als Gleichniß zu nehmende Tischrede bei Lucas (14, 13. 14) ermahnt, zu Gastmahlen nicht Freunde, Verwandte und reiche Nachbarn, überhaupt nicht solche einzuladen, welche in der Lage sind wiederzuvergelten; vielmehr Arme, Krüppel, Lahme, Blinde, die es nicht vergelten können; „und du wirst selig sein". Eine Bildrede, die uns an das von Paulus Apgsch. 20, 35 erhaltene Jesuswort erinnert: „Geben ist seliger denn nehmen." Das ist ihm das beste und treueste Haushalten mit dem irdischen Gut, es den Armen zu spenden, „sich Freunde zu machen mit dem ungerechten Mammon", wie es Luc. 16, 9 heißt. — Dem Geben an die Seite tritt mit besonderem Nachdruck das Vergeben. Die Verzeihung erlittenen Unrechts ist nicht nur siebenmal, wie Petrus wollte, sondern „siebenundsiebzigmal", d. h. ins Unbegrenzte zu gewähren, Matth. 18, 21 f.; Luc. 17, 3. 4. Denn — wie die fünfte Bitte des Vaterunser erinnert und das Gleichniß vom Schalksknecht (Matth. 18, 23 f.) veranschaulicht — die göttliche Vergebung, deren wir so sehr bedürfen, ist bedingt durch die menschliche, die wir üben; dem Reiche der Liebe gehört nur empfangend an, wer ihm auch thätig angehören will, — nur strenges Recht hat zu erwarten, wer nach dem kalten Rechte verfährt. — Nicht daß diese Pflicht der Versöhnlichkeit und Vergebung die Pflicht des „Strafens" (ἐλέγχειν), d. h. des Vorhaltens zur Besserung ausschlösse: gerade dem „Bruder" im engeren Sinne, dem christlichen Gemeindegenossen gegenüber, bei dem ja damit am ehesten auf einen

Erfolg gehofft werden kann, geht sie mit der Vergebung Hand in Hand (Luc. 17, 3 ff.; Matth. 18, 15—21). Aber als Vergebung im Herzen, als Verzicht auf alles Zorn- und Rachegefühl besteht die Liebespflicht auch da, wo keine Abbitte oder Sinnesänderung zu erzielen ist; wie die Ermahnung zu aller Feindesliebe Luc. 6, 37. 38 zeigt. — Andererseits — nicht jeder Besserungseifer ist der rechte, sondern eben nur die wahrhaftige Liebe vermag zu bessern. Darum warnt Jesus vor allem „Richten und Verdammen", d. h. vor allem lieblosen, ins Amt des ewigen Richters eingreifenden Aburtheilen über den fehlenden Nächsten (Matth. 7, 1 f.; Luc. 6, 37 f.). Und weil nun allerdings das Bessern, ja Retten des Nächsten, das „Gewinnen" desselben für das Gottesreich (Matth. 18, 15) das letzte und höchste Absehen der Nächstenliebe bleibt, so wird dieselbe damit anfangen sich selbst zu bessern und von allem Anstoß zu befreien, und wird keine schwerere Verschuldung gegen den Nächsten kennen als ihn zu „ärgern", d. h. ihm Aergerniß zu geben, ihn auf dem Wege zu Gott irre zu machen und zum Straucheln zu bringen. „Du Heuchler, ruft darum Jesus dem lieblos und selbstgerecht Richtenden zu, — ziehe zuerst den Balken — den Balken der herzlosen Hoffahrt — aus deinem Auge, und dann siehe zu, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehen mögest" (Matth. 7, 3—5; Luc. 6, 41). Und mit den schärfsten Worten warnt er, in dieser Welt voller Aergernisse auch nur dem Geringsten ein Aergerniß zu geben, eine Seele zu schädigen und zu gefährden, deren Engel darob vor Gottes Angesicht Klage führt; — „es wäre einem solchen Menschen besser, es würde ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er im Meere ersäuft wo es am tiefsten ist" (Matth. 18, 6. 7. 10). — Die Mittel endlich, mit welchen die Liebe am sichersten hoffen darf, den Nächsten für Gottes Sache zu gewinnen, sind einerseits selbstverleugnendes Dienen, und andererseits eine Herzensgüte, welche sich durch das zu erfahrende Böse nicht nur nicht dämpfen, sondern desto mehr entzünden läßt. In der Natur der Sache liegt es, daß Jesus das erstere vorzugsweise für den Verkehr der Reichsgenossen untereinander, das andere insonderheit der Welt und den Feinden gegenüber zu empfehlen hat. Das ist ihm die Regel des Verkehrs der Seinigen untereinander, daß Keines von ihnen sich über den Andern erhebe oder gar herrschen wolle, daß vielmehr der einzige Ehrgeiz in der Größe der Liebesdienste bestehe (Matth. 20, 26. 27). Denen aber, welche diesen Geist der Liebe nicht kennen, ist derselbe desto reichlicher durch Vergeltung

des Bösen mit Gutem, des Fluchens mit Segnen, des Verfolgens mit Wohlthun und Fürbitten fühlbar zu machen, weil auf diese Weise das Böse durch das Gute in der That zu überwinden ist; weil dieses Verhalten das eigentlich göttliche Gepräge eines menschlichen Characters ist, dem kein für das Göttliche überhaupt noch empfängliches Gemüth auf die Dauer widerstehen kann (Matth. 5, 38—48; Luc. 6, 28—31; vgl. Röm. 12, 19—21). —

Alle diese Liebespflichten gegen den Nächsten sollen nun selbstverständlich erfüllt werden in Kraft der Liebe Gottes, welcher allein der unbedingt Liebenswerthe ist; wie ja Jesus selbst sein Liebes- und Lebenswerk durch die Liebe des Vaters vollbringt. Hat er auch von der Liebe Gottes formell nicht so eingehend gelehrt wie von der praktischen Nächstenliebe, so ist sie doch um so mehr die stille große Voraussetzung seiner ganzen Gerechtigkeitslehre, und wird sachlich mindestens ebenso vielseitig behandelt. Obwohl er von der Gottesliebe nirgends eine allgemeine Erklärung gibt, läßt er doch durchweg erkennen, daß er sie nicht in irgendwelche besondere Gefühligkeit setzt, sondern in diejenigen Gesinnungszüge, welche dem Verhältniß des Kindes zu seinem himmlischen Vater entsprechen. Der erste solche Gesinnungszug ist die Aufrichtigkeit, die Wahrhaftigkeit Gotte gegenüber. Gott sieht ins Verborgene, er siehet das Herz an, und Liebe ist Herzenssache. Aller Gottesdienst, der nicht von Herzen kommt, der Gott nicht von Herzen meint, ist eitel und Heuchelei, und nichts ist Jesu bei den Pharisäern ein so tiefer Anstoß, als die innere Unwahrhaftigkeit ihres Frommthuns bei aller Einbildung, es wirklich zu sein; vgl. Matth. 6, 1—6 und 16—18; 23, 13 f. — Mit dieser Aufrichtigkeit wird weiter die Demuth zusammenhangen, kraft deren das ächte Kind sich keinerlei andere Ansprüche zuschreibt, als welche die freie Liebe und Güte des Vaters ihm einräumt. Sie ist so wichtig, weil an ihr die ganze Zugänglichkeit des Kindes für die Liebe des Vaters hängt; denn „den Hoffährtigen widerstehet Gott, aber den Demüthigen gibt er Gnade", — nämlich weil sie als geistlich Arme, Liebe-Bedürftige und für Liebe Empfängliche derselben offen stehen. Als aus dem Gefühle tiefer Verschuldung entspringende zeichnet Jesus diese Demuth im Gegensatz zu der satten Selbstgerechtigkeit und vor Gott sich brüstenden Hoffahrt im Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner, Luc. 18, 9—14. Aber auch da, wo kein Schuldgefühl wie das des Zöllners vorhanden sein

6. Die Gottesliebe.

kann, muß die Demuth entspringen aus dem Bewußtsein, daß wir Gotte gegenüber nichts leisten noch verdienen können; daß wir — unser Verhältniß zu ihm rechtlich betrachtet — nur Knechte sind, ihm zu dienen verpflichtet, und überdies unnütze Knechte, die, wenn sie alles gethan hätten, doch nur ihre Schuldigkeit gethan und das kaum vergolten hätten, was ihr Herr an sie wendet (Luc. 17, 7—10 f.). — So grenzt an die Demuth die Furcht Gottes, die zwar ein mehr alttestamentlicher Begriff ist, aber auch im neuen Bunde wenigstens als Vorstufe der Gottesliebe ihre Stelle hat; — erst auf dem Grunde der heiligen Scheu vor dem, der unser Vater und unser Herr und ewiger Richter zugleich ist, kann sich die rechte, ernste, fromme Kindesliebe entfalten. Einmal wenigstens hat Jesus auch zur Furcht Gottes ermahnt: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten und die Seele nicht zu tödten vermögen; fürchtet euch aber vor dem, der Leib und Seele zu verderben vermag in die Hölle“ (Matth. 10, 28). Da führt ihn die Menschen- und Todesfurcht, die durch die Gottesfurcht ausgetrieben werden soll, auf diesen Begriff; sonst zieht er es vor, der natürlichen Angst und Sorge des Menschenherzens die freundlichere Pflicht des Vertrauens entgegenzusetzen. — Vertrauen, „Glaube“ (πίστις θεοῦ, Gottvertrauen Marc. 11, 22) ist ja der natürlichste Ausdruck des kindlichen und nicht knechtischen Verhältnisses, in welches er die Seinen zu Gott setzt: zu ihm geht er darum auch in jener Stelle von der Furcht Gottes über (Matth. 10, 29 f.), schilt wiederholt den „Kleinglauben“ seiner Jünger, in welchem sie z. B. fürchten konnten, das Schifflein, das sie sammt Ihm trage, könne der himmlische Vater von Wellen verschlingen lassen (Marc. 4, 40), und ruft ihnen zu: ἔχετε πίστιν θεοῦ! (Marc. 11, 22). — In dieser πίστις θεοῦ soll die Sorge um das Irdische untergehen, auch sofern dasselbe ein Unentbehrliches ist: die bangen Fragen Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? hat das Gotteskind den Heiden zu überlassen, die keinen Vater im Himmel kennen; es hat ja einen reichen Vater, der die Vögel unter dem Himmel speist und die Lilien auf dem Felde kleidet, — der da weiß was die Seinen bedürfen, ehedenn sie ihn bitten (Matth. 6, 25 f.; Luc. 12, 22 f.). Dagegen sollen aus dieser πίστις Thaten im Namen Gottes entspringen, ein heiliger Muth, der in seinem Dienste auch Berge versetzen wird, denn das Vertrauen, der Glaube zieht Wunderkräfte vom Himmel zur Erde herunter (Marc. 11, 23. 24; Matth. 17, 20). — Das

führt uns aufs Gebet hinüber, dieser seligen kindlichen Liebespflicht, zu der Jesus die Seinen so angelegentlich und aufmunternd ermahnt (Matth. 7, 7—21; Luc. 11, 5—13). Dasselbe soll aus dem Glauben, aus dem Gottvertrauen entspringen (Marc. 11, 22. 24), und dies Vertrauen soll nicht getäuscht werden, — „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan“. Aber das ist nicht so gemeint, als sollte das Kindesverhältniß und kindliche Bittrecht ein Freibrief für selbstische Wünsche werden. Wenn Jesus seine Erhörungszusagen gegen ein solches Mißverständniß nicht ausdrücklich verwahrt, so geschieht das, weil es ihm ganz selbstverständlich ist, daß Kindesvertrauen nicht ohne Gehorsam, nicht ohne Ergebung sein kann; daß es in der Natur des kindlichen Redens mit dem himmlischen Vater liegt, sich mit demselben zu verständigen und seinen Liebesgedanken zu begegnen; daß das rechte Gebet gar nicht in erster Linie ein Bitten um endliche Einzelgüter, sondern ein Erschließen des Herzens an das ewige Gut ist, — und nur in diesem Sinne Jesu — in welchem allein ihm auch sein Gethsemane-gebet erhört worden ist (Hebr. 5, 7) — bleibt kein rechtes Gebet unerhört. — Der beste Beleg hiefür ist das urbildliche Gebet, das er selbst seine Jünger gelehrt hat (Matth. 6, 9—13; Luc. 11, 1—4). Es erhebt vor allem das Gotteskind über die Erde und deren kleine Anliegen und Nöthe, läßt das Menschenherz zunächst sich selbst vergessen und in die großen Anliegen des himmlischen Vaterherzens aufgehen, in denen doch sein eignes wahres Beste am besten geborgen ist: daß der Name Gottes, seine heilige und gnädige Offenbarung an die Welt, auch in dieser recht gewürdigt und aufgenommen, auch heilig-gehalten werde; daß in Folge dessen das Reich Gottes, die heilige und selige Gottesgemeinschaft immer völliger komme und so das herrliche Ziel der Einigung von Himmel und Erde immer näher gerückt werde, — der Wille Gottes auf Erden geschehen möge wie im Himmel, auch an dem betenden Gotteskinde und durch es. Erst nachdem das Kind Gottes in dieser Weise dreimal den großen ewigen Anliegen Ausdruck gegeben, kommt es auf sein kleines zeitliche Anliegen in ebenso vertrauensvoller als genügsamer Weise, und endet mit dem Hinwegbeten der Hindernisse, die sich immer wieder zwischen es und seinen himmlischen Vater eindrängen wollen: der immer wieder auftauchenden Verschuldungen, der seiner Schwachheit weiterhin noch drohenden Versuchungen, der mannigfachen Weltmacht des Bösen

überhaupt. Das ist alles; es ist wie eine Umschreibung und Selbstvorhaltung des großen Wortes der Bergpredigt: „Trachtet am ersten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit, so wird euch solches (das Irdisch-Nothwendige) alles zufallen.“ Und damit sind wir wohl auf die bündigste praktische Erläuterung der Liebe zu Gott im Sinne Jesu gekommen. Sie besteht, um alles seither Ausgeführte in eins zusammenzufassen, darin, daß uns Gott in Wahrheit das höchste und allein unbedingte Gut sei; daß wir uns unverwandt und ungetheilt hingeben an dies ewige Gut, und daß uns kein endliches Wohl oder Wehe dies Ziel verrücke.

7. Gottesliebe und Weltschätzung.

Es ist ein alter Anstoß, der sich immer wieder erneuert, diesen religiös-sittlichen Standpunkt Jesu bei aller Anerkennung seiner Erhabenheit einseitig, *weltflüchtig* zu finden. So vieles in der weiteren Geschichte des Christenthums von diesem Anstoß getroffen werden mag, an die Gerechtigkeitslehre Jesu selbst gerichtet, ist er ohne Grund. Der Gott und Vater Jesu Christi ist zu groß, zu hochherzig, um den irdischen Dingen und Ordnungen die Ehre zu verkümmern, die er selbst als Schöpfer ihnen gegeben. Die Natur ist für Jesum nichts Gleichgültiges oder Ungöttliches. Er hat sie mit Liebe betrachtet, aus ihrem unschuldigen Freudenbecher getrunken ohne Möncherei; er hat die Seinen auf Regen und Sonnenschein, auf die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde hingewiesen als auf Spiegelbilder der Herzensgüte seines himmlischen Vaters. Das Menschenleben in der ganzen Fülle seiner Erscheinungen, von der Arbeit des Säemanns und der brodbackenden Hausfrau an bis hinauf zu den Sorgen eines kriegführenden Königs oder den Empfindungen eines dem verlorenen Sohne entgegenwallenden Vaterherzens hat ihn beschäftigt: bald ist es ihm ein Sinnbild der Entwicklungsgesetze des Reiches Gottes, bald ein Spiegel des im Menschenherzen waltenden Guten oder Bösen gewesen. Es ist wahr, daß er sich nicht über den ganzen Umkreis weltlicher Culturaufgaben lehrend verbreitet hat. Das war nicht sein Beruf; sein Beruf war, das höchste und innerste Verhältniß des Menschenlebens, das Verhältniß zu Gott und zur Ewigkeit zurechtzustellen, nicht in die weltlichen, endlichen Einzelverhältnisse umbildend einzugreifen. Das durfte er dem Geiste überlassen, den er neu und bleibend der Welt einzustiften gewiß war; er wußte, daß sein Reich ein Sauerteig sei, mächtig genug, um das gesammte Weltleben mit neuen Entwicklungskräften

zu durchgähren. Und den wichtigsten Weltverhältnissen hat er ihr Recht und ihre Ehre auch ausdrücklich zuerkannt. Die Ehe ist eine Ordnung allein für diese irdische Welt; „in jener Welt werden sie nicht mehr freien noch sich freien lassen" (Marc. 12, 25; Matth. 20, 30; Luc. 20, 35): deßungeachtet ist sie ihm heilig, wie sie vor ihm niemals gewesen. Er hat die idealste Ansicht von ihr aufgestellt, die Idee einer unauflöslichen göttlichen Stiftung. Nur um israelitischer Herzenshärtigkeit willen hat Mose den Scheidebrief zugelassen, aber „von Anbeginn, d. h. von der Schöpfung her, ist's nicht also gewesen", soll auch unter denen, welche dem Reiche Gottes angehören wollen, fortan nicht so sein (Matth. 5, 32; 19, 6; Marc. 10, 9). — Das bürgerliche Gemeinwesen, der Staat, ist ihm nur in Gestalt der römischen, heidnischen Gewaltherrschaft über sein Volk nahegetreten: er hat ihm dennoch das Seine gegeben. In seiner Antwort auf die Zinsgroschenfrage löst er die dem alten Bunde angehörige Vermischung auf, in welche der jüdische Theokratismus Religion und Politik gebracht hat, und erklärt damit den Staat für ein Reich dieser Welt. Aber indem sein großes Wort „Gebt dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist" die bürgerliche und die religiöse Pflicht als zwei friedlich-schiedlich nebeneinander bestehende Dinge anerkennt, wahrt es dem Staate sein selbständiges Rechtsgebiet, in welches auch nicht im Namen Gottes (d. h. der Religion) übergegriffen werden soll (Marc. 12, 13—17; Matth. 22, 15—22; Luc. 20, 20—26). — Am ehesten könnte man eine falsche Weltverachtung finden in der Behandlung des Dinges, das damals wie heute, weltlich genommen, die Welt regierte, — des Geldes. Unter allen gottgeschaffenen Gütern ist ihm das, welches wir „das irdische Gut" schlechthin nennen, weil es die materielle Grundlage unsrer ganzen äußeren Existenz ist, das allergeringste; er setzt es dem ἀληθινόν, dem wahrhaftigen d. i. geistlichen, sittlichen Gute als „den ungerechten Mammon", den gewissenlosen, verführerischen Weltgötzen entgegen (Luc. 16, 11). Und um das Hangen daran zu dämpfen, erinnert er, wie dieser ungerechte Mammon seiner Natur nach der gottverwandten Seele so fremd, so unebenbürtig ist, daß er gar nicht ihr wirkliches Eigenthum werden kann. Geistige Güter schenkt Gott dem Menschen, sie werden ein Theil seiner selbst, ein Element seines inneren Lebens: das Geld gibt er ihm nur auf Zeit, vertraut es ihm nur als einem Haushalter an, um es spätestens in der Todesstunde zurückzunehmen (Luc. 12, 16—20);

es bleibt — sagt Jesus Luc. 16, 10. 11 seinen Jüngern — gegenüber dem „ὑμέτερον“, dem was Gott euch schenkt, immer ein ἀλλότριον. Und doch bewährt sich auch hier die göttliche Besonnenheit der Lehre Jesu. In denselben Sprüchen Luc. 16, 10—12 wird auch dieses geringste und loseste der gottgeordneten Güter sittlich gewürdigt und seine Verwaltung als eine Schule der Treue (gegen Gott) bezeichnet, ohne welche auch die wahren und bleibenden Güter uns nicht anzuvertrauen sein würden.[1]) Und in dem von Lucas diesen Sprüchen vorausgeschickten Gleichnisse vom ungerechten Haushalter lehrt Jesus, wie auch der ungerechte Mammon in den Dienst der höchsten Lebensaufgabe gestellt und dazu verwendet werden könne, uns eine „Aufnahme in die ewigen Hütten zu sichern“. — So schließt die Predigt Jesu von der Gottesliebe die gesunde, sittliche Schätzung der sichtbaren Welt, die Nutzung aller gottgeordneten Güter derselben nicht aus, sondern ein. Aber freilich allein die *gesunde, sittliche* Schätzung. Dieselbe wird in sich schließen, daß jedes zeitliche Gut sein Maaß und nur einen bedingten Werth habe; die ganze Welt als Inbegriff der endlichen und bedingten Güter wird sich dem unendlichen und allein unbedingten Gute unterordnen und zur Verfügung stellen müssen. Das wird das unveräußerliche Recht und Gebot der „Liebe Gottes von ganzem Herzen“ sein, daß das Herz sich nicht zwischen Gott und irgend einer seiner Creaturen theile; daß es kein endliches Gut *neben* Ihm und auf Kosten der Treue gegen ihn liebe, vielmehr bereit sei, im Falle des Widerstreites ihm jedes solche Gut zum Opfer zu bringen. Und das hat Jesus nicht minder gelehrt und mit unerbittlichem Ernste geltend gemacht. Er hat dem reichen Jüngling, da er das Herz desselben bei aller edlen Begeisterung am irdischen Gute hangen sah, zugemuthet, seinen ganzen Reichthum den Armen zu geben und ihm in apostolischer Armuth nachzufolgen, und im selben Sinne hat er insgemeinhin gewarnt vor dem verkehrten Versuche, zweien Herren, nämlich Gott und dem

---

[1]) Man muß nur die „Treue“ in diesen Sprüchen nicht zusammenbringen mit der Untreue des ungerechten Haushalters. Die Zusammenstellung von Luc. 16, 1—9 und 10—12 kommt auf Rechnung des Evangelisten und ist gerechtfertigt durch das gleiche Thema, das Geld. Aber von diesem Thema handeln die Sprüche und das Gleichniß in ganz verschiedenen Bildern. Ueber letzteres, in welchem gar nicht die Treue oder Untreue, sondern die (anfängliche) Thorheit und (nachmalige) Klugheit des Haushalters das tertium comparationis bilden, vgl. mein Leben Jesu II, S. 386—389.

Mammon, zugleich dienen zu wollen; gewarnt — nicht vor dem irdischen Besitz, wohl aber vor dem „Schätze-sammeln auf Erden“, vor dem Suchen des Reichthums, als läge in ihm ein wirklicher Schatz; „denn wo euer Schatz ist — er kann auf Erden, und kann im Himmel sein — da ist auch euer Herz“ (Matth. 6, 21). Aber die Liebe Gottes kann auch höhere Opfer fordern als Geld und Gut. Für so heilig und gottgestiftet Jesus die Ehe hält, — er hat seinen Jüngern doch den Gedanken hingeworfen, daß es „um des Reiches Gottes“ d. h. um des individuellen Berufes für dasselbe willen Pflicht sein könne, auf dieselbe zu verzichten und einsam über diese Erde zu gehen (Matth. 19, 12). In einer Bildrede über „Aergerniß“ ruft er den Seinigen zu: „Aergert dich dein rechtes Auge, reiß' es aus; ärgert dich deine rechte Hand, haue sie ab“: d. h. wenn das Liebste und Beste, was deinem Herzen so werth ist wie Auge und Hand deinem äußeren Menschen, dich von der Liebe Gottes abzieht und zur Sünde verführt, — reiße es aus dem Herzen, trenne es in Schmerzen von deinem Leben ab (Marc. 9, 43—48; Matth. 18, 7—9). Ebenhieher gehört der Ausspruch: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht werth, und wer Kinder, Brüder, Schwestern, dazu sein eignes Leben nicht hasset (d. h. gegen mich zurücksetzt und gering achtet)[1]), der kann nicht mein Jünger sein“ (Matth. 10, 37. 38; Luc. 14, 26). Was er hier in seinem Namen verlangt, vorkommendenfalls auch die edelsten irdischen Besitzthümer, ja das Leben selbst, dahinzugeben, das verlangt er ja im Namen Gottes, dessen Sache er in der Welt bis zur Hingabe des eignen Lebens vertritt, also als ein Opfer aus Liebe Gottes.

8. Gottesliebe und Selbstvollendung.

Immerhin könnte es scheinen, als ob hier eine mit erhabener Einseitigkeit durchgeführte religiöse Forderung der freien sittlichen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit Licht und Luft hinwegnähme; als ob nach dieser Lehre Gott mit der unbedingten Forderung, ihn über alles zu lieben, das menschliche Dasein gleichsam für sich zum Opfer verlangte. Das volle Gegentheil ist der Fall. In dem Gotte Jesu Christi, den der Mensch über alles lieben soll, liebt er ja nichts Fremdes, an das er sich verlöre, und nichts Selbstsüchtiges,

---

[1]) Nach jenem relativen Sinne des griechischen μισεῖν, den der Vergleich von Luc. 14, 26 mit der Parallelstelle Matth. 10, 37 deutlich ergibt, aber den auch Gen. 25, 23 LXX und Röm. 9, 13 bezeugt.

dem er zum Opfer fallen könnte, sondern sein eignes ewige Urbild, in dessen hingebender Ergreifung er seine eigene Idee erst verwirklichen kann; seinen himmlischen Vater, der ihm mit Liebesarmen entgegenkommt und an dessen Herzen er sich erst wahrhaft selber findet und ewig gewinnt. Und so fällt mit der unbedingten Gottesliebe, welche Jesus fordert, jene sittliche Selbstliebe, die schon in dem „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" als berechtigt und selbstverständlich vorausgesetzt wird, vielmehr zusammen: der Mensch schafft sein wahres, ewiges Beste, er verhilft seiner eignen Persönlichkeit erst zu freier Entfaltung und ewiger Vollendung, indem er die Liebe Gottes das Grundgesetz seines Lebens sein läßt. Das ist nicht ein Gesichtspunkt, den wir auf modernen Gedankengängen aus dem Evangelium Jesu herausklügeln, sondern den Jesus selbst aufgestellt, ja mit Vorliebe ausgeführt hat, und mit dessen Verfolg wir daher den besten Abschluß der Betrachtung seiner Gerechtigkeitslehre machen werden; um so mehr als hier keinerlei Anschluß an alttestamentliches Gesetzeswort, sondern der selbständigste und freieste ethische Gedankengang vorliegt. „Was hülfe es dem Menschen, ruft Jesus Matth. 16, 28 seinen Jüngern zu, wenn er die ganze Welt gewönne und litte doch die Einbuße seiner Seele?"[1]) Seine Seele zu bewahren und durchs irdische Dasein hindurchzuretten, ist hier als des Menschen selbstverständliche höchste Lebensaufgabe gedacht, als das „Eine, das noth ist" (Luc. 10, 38—42). Er kann diese allein unbedingte Aufgabe nur lösen durch die Hingebung nicht an die Welt, sondern an Gott. Die menschliche Persönlichkeit, zum Uebersinnlichen, Ewigen angelegt, kann sich selbst nur bewahren und vollenden, indem sie ins Uebersinnliche und Ewige hineinwächst (— „in Gott reich wird, sich Schätze im Himmel sammelt", wie das Luc. 12, 20; Matth. 6, 20 ausgedrückt wird). Dagegen, verliert sie sich an die Welt, diesen Inbegriff des Sinnlichen und Endlichen, dann verliert sie sich in der That, und ob sie die ganze Welt gewönne; sie verkümmert und verdirbt innerlich, und dieses innerliche Verderben wird — wie bei dem reichen Manne im Gleichniß — an ihr offenbar, sobald im Tode die Sinnenwelt für sie vergeht. Die Thorheit des natürlichen Menschen freilich, wie

[1]) Denn nicht blos von einem Schadennehmen der Seele, wie es nach der lutherischen Uebersetzung scheint, redet der Grundtext, sondern von einem um die Seele Geschädigt=werden, damnum accipere animae, wie das insonderheit in der Marcus= und Lucasparallele klar ist.

Jesus Luc. 12, 16 f. sie an jenem reichen Gutsherrn zeichnet, bedenkt das nicht: sie meint umgekehrt „das Leben darin zu haben, daß sie viele Güter hat"; sie sucht das Leben im Sinnlichen und Endlichen, weil dasselbe die natürliche Selbstsucht augenblicklich befriedigt. Um dieser natürlichen Selbstsucht willen, die das gerade Gegentheil der sittlichen Selbstliebe ist, geht für jeden Menschen der Weg zum wahren Leben durch einen Todeskampf hindurch: das verkehrte selbstische Ich muß sterben, damit das wahre Ich, das zu Gott geschaffene Selbst auflebe in der Liebe Gottes, in der Luft des ewigen Lebens. Das drückt Jesus in Worten aus, welche zwar ihren Anlaß haben in der an seine ersten Jünger herantretenden Forderung, auf die Gefahr ihres Leibeslebens hin seinen Todesgang nach Jerusalem zu begleiten, die aber ebendiesen Anlaß zur Verinnerlichung und Verallgemeinerung der hierin hervortretenden Nachfolgepflicht verwerthen: „Wer sein Leben (egoistisch) lieb hat, der wird es (im Ewigkeitssinne) verlieren: wer es aber verlieret um meinetwillen, — es in Selbstverleugnung dahingibt — wird es finden", oder wie es bei Marcus und Lucas heißt „es erretten" (Marc. 8, 34. 35; Matth. 10, 39; Luc. 9, 23. 24)[1]. Und weil es nun dem natürlichen Menschen schwer fällt, sich so in den Tod der Selbstverleugnung zu geben, weil es auch mit der einen großen Selbstverleugnung des grundlegenden Entschlusses nicht abgethan ist, dieselbe vielmehr eine unabsehbare Reihe fortgesetzter einzelnen Selbstverleugnungen um Gottes willen nach sich zieht, so ist allerdings „die Pforte eng und der (hinter dem Eingangsthor ansteigende) Weg steil, der zum Leben führt, und sind ihrer wenige, die ihn finden"; dagegen die Pforte weit und der Weg breit, der zum Verderben abführt, und derer viele, die darauf wandeln (Matth. 7, 11. 12; Luc. 13, 24). Denn nichts ist leichter und bequemer als zu bleiben wie man von Natur ist und den sinnlich-selbstischen Trieben freien Lauf zu lassen; aber dafür ist hier der Abgrund das Ziel des Weges, dort die lichte Höhe, auf welcher der Erdenpilger die Welt überschaut und Himmelsluft athmet.

Nun erst gewinnt das menschliche Leben einen würdigen Inhalt und einen wirklichen Zweck; es gewinnt — mit Jesu Gleichniß von den Lohnarbeitern Matth. 20, 1—15 zu reden — seine Arbeit und seinen Lohn. Eine ganze höhere Lebensauffassung läßt sich aus diesem — zunächst dem Verhältniß von Arbeit und Lohn im Reiche

---

[1]) Oder es zum Leben auszugebären, ζωογονήσει, wie es Luc. 17, 33 heißt.

Gottes gewidmeten — Gleichnisse entwickeln. Die rechte Lebensarbeit beginnt erst mit dem Rufe des himmlischen Hausvaters, der einen Menschen in den Dienst seines Reiches zieht. Wie es von denen, an welche dieser Ruf noch nicht ergangen, in dem Gleichnisse heißt: Was steht ihr hier den ganzen Tag müßig?, so ist es in der That mit dem Lebenstage dessen, der noch nicht dem himmlischen Vater dienen gelernt hat: sein Leben ist, wie voller Mühe und Arbeit es sein möge, für den höchsten Sinn des Daseins ein geschäftiger Müßiggang, ein Sich-regen für nichts und wieder nichts, eine Mühe und Plage ohne wahre, bleibende Frucht. Ganz anders da, wo der Mensch sich in den Dienst Gottes stellt und um Gottes willen, in der Liebe zu Ihm und den Brüdern arbeitet: da gewinnt seine Arbeit, wie bescheiden sie an sich sei, erst eine sittliche Weihe und stiftet einen wirklichen Segen. Und wäre ihr Erfolg nach Außen, an Anderen, auch ein unmerklicher: ihre sittliche Frucht, ihr Segen reift in ihm selbst, indem sie ihm eine Schule der persönlichen Bewährung in der Gottesliebe, eine Schule der Selbstverleugnung, der Heiligung, der Treue wird. Und eben hierauf legt eine Weltanschauung, der die Menschenseele nicht vor allem dazu da ist, als ein nützliches Triebrad in der menschlichen Gesellschaft umzulaufen, sondern nach gottverliehenem Eigenrecht sich selbst zum Gottesebenbilde zu entfalten und zu vollenden (Matth. 5, 45), das Hauptgewicht. In allen jenen Gleichnissen, in welchen Jesus die Arbeit im Dienste des Reiches Gottes behandelt — es sind ihrer zur Widerlegung des Wahnes, als ob ihm ein müßiger Glaube genüge, eine ganze Reihe —, in den Gleichnissen von den Knechten, die ihres vom Hochzeitsfeste heimkehrenden Herrn bis tief in die Nacht hinein gewärtig sind (Luc. 12, 36—48) oder die ihr in die Ferne reisender Herr ausstattet mit Centnern oder Pfunden Geldes (Talenten oder Minen von seiner Habe), damit sie in seiner Abwesenheit ihm sein Vermögen mehren (Matth. 25, 14—30; Luc. 19, 11—27), und nicht am wenigsten in jenem Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg, in welchem es dem Hausvater ja offenbar nicht darauf ankommt, so und so viel geleistet zu bekommen, sondern müßige Leute zu beschäftigen und seine Wohlthat nicht Bettlern, sondern Arbeitern zuzuwenden, ist dies der Gedanke. Hier überall wird der Werth der Arbeit nicht bemessen nach dem Umfang des Geleisteten — der ist abhängig von individueller Begabung (Matth. 25, 15) oder von äußeren Umständen (Matth. 20, 6), — sondern nach der darin be-

währten Treue; — „Ei du frommer und getreuer Knecht, du bist über wenigem getreu gewesen; ich will dich über viel setzen; gehe ein zu deines Herrn Freude“. — Ebendamit tritt endlich auch der Gedanke des Lohnes, der solcher Arbeit verheißen wird, in sein Licht: der Lohn wächst gleichsam naturgemäß aus der Arbeit hervor, um sie am Ende zu krönen. Wir haben den Lohngedanken schon oben berührt, sofern er aus der Gottesidee Jesu entspringt: hier kommt er in seiner Bedeutung für das Menschenleben in Betracht. Es thut nicht noth, ihn überall auf das Jenseits zu beschränken; Jesus grenzt Diesseits und Jenseits in seiner Reichsidee nicht so von einander ab, um das göttliche Lohnen überall erst nach dem Tode anheben zu lassen. Einmal jedenfalls rechnet er zu dem Lohne, den er seinen Jüngern verheißt, auch die schadlos haltende Bruderliebe, die ihnen noch „bei Verfolgungen“, also noch auf Erden in der christlichen Gemeinde alle Opfer, die sie um Gottes willen zu bringen haben werden, hundertfältig vergüten soll (Marc. 10, 30; Matth. 19, 29). Aber ganz vorherrschend ist an „himmlischen Lohn“ gedacht und auch in ebendieser Stelle als das Wesentlichere „das ewige Leben“ bezeichnet. Daß damit kein muhammedanisches Paradies gemeint ist, sondern die völlige Gottgemeinschaft, auf welche die Seele angelegt und hienieden in Hoffnung gerichtet ist, die Vollendung der Persönlichkeit in Gott — nicht zu seligem Müßiggang, sondern zu erhöhtem, königlichem Wirken und Schaffen (Luc. 19, 17), dafür kommt Jesu ganzes Evangelium auf. Wie thöricht nun, sich an diesem Gedanken zu stoßen und eine Weltanschauung vorziehen zu wollen, bei der die menschliche Lebensarbeit, wenn auch in Gott gethan, sich nicht ewiglich lohnen, nichts Bleibendes bei ihr herauskommen würde! Oder wäre es etwa der Standpunkt einer niederen Sittlichkeit, nach der Vollendung der Persönlichkeit in Gott zu trachten, und der Standpunkt einer höheren, zu kämpfen, aber ja nicht um zu siegen; zu streben, aber ja nicht um das Erstrebte zu erreichen? — Daß auch in einer Darstellung wie das Gleichniß von den Tagelöhnern von einem bei Gott Verdienen nicht die Rede ist, geht daraus hervor, daß ja der gleiche Lohn der ungleichen Arbeit zu theil wird. Ist anderswo von besonderem, also ungleichem Lohn die Rede (vgl. Luc. 19, 17—19), so will das lediglich sagen, daß die selige Vollendung für jeden die individuelle Krönung individueller Lebensarbeit, und doch für alle die gleiche volle Befriedigung (der ganze Denar, Matth. 20, 9) sein soll. Aber das Uebereinkommen am Anfang des Gleich-

nisses, das den Anschein des rechtlichen Verdienens erweckt, ist nur aufgenommen um beschämt zu werden; denn das ist der Sinn des Gleichnisses, daß es zwar einen göttlichen Lohn gebe, daß es aber nicht wohlgethan sei, mit Petrus zu fragen Was wird uns dafür?, sondern wie die nachfolgend Geworbenen thun, sich ohne Pakt auf die freie Herzensgüte des Hausvaters zu verlassen. So ist der Lohn Arbeitslohn und doch Gnadenlohn, denn wenn die in der Ewigkeit zu krönende Lebensarbeit nicht unter dem Zeichen der Gnade stünde, wie sollte das Gotteskind dann nicht verzagen, eine unendliche Aufgabe, wie das „Vollkommen werden wie der himmlische Vater vollkommen ist" (Matth. 5, 48) lösen zu können? So aber gibt die Lehre Jesu vom Lohne — und das ist nicht ihr geringster Vorzug — die Verheißung, die Bürgschaft, daß so unendlich die Aufgabe ist, welche seine Gerechtigkeitslehre stellt, dennoch mit Gottes Hülfe den Seinen der Sieg und die Krone nicht fehlen solle. —

Sechstes Kapitel.

Das messianische Heil.

1. Thatbestand einer Heilslehre.

Die eben angestellte Schlußbetrachtung bereits führt darauf, daß Jesus aus dem Wesen des Ewig-Guten, den er Vater nannte, noch eine andere Folgerung zu ziehen hatte, als die Heiligung-fordernde; daß er neben seiner idealen Gerechtigkeitslehre eine nicht minder erhabene und vollkommene Gnaden- oder Heilslehre zu bieten hatte. Allerdings hat es eine nicht eben fern-liegende Zeit und Denkart gegeben, welche neben der Gerechtigkeitslehre Jesu eine selbständige Heilslehre in unseren Quellen nicht zu finden vermeinte. Indem der Rationalismus von der wesentlich auf Paulus sich begründenden Kirchenlehre auf Jesu eignes, schlichteres Evangelium zurücklenkte, empfing er den Eindruck, als ob dasselbe wesentlich religiöse Sittenlehre, also höchste und reinste Entwickelung des fordernden Gotteswillens sei, der gewährende Gotteswille dagegen lediglich in den Schöpfungswohlthaten, in der väterlichen Vorsehung und in der jenseitigen Vergeltung Gottes bestehe. Ein solcher Eindruck begreift sich insofern, als eine ähnliche Entwicklung und Zusammenfassung der Heilslehre, wie die Bergpredigt sie von Jesu

Gerechtigkeitslehre gibt, in den synoptischen Evangelien nicht vorliegt. Gleichwohl liegt das Schiefe und Verfehlte jener Auffassung auf der Hand. Wäre es so, wie jene einseitig moralisirende Denkart meinte, dann wäre die Lehre Jesu gar nicht Evangelium, sondern wesentlich Gesetz; und je höher dies Gesetz das alttestamentliche überragte, je vollkommener es wäre in seiner Forderung der reinsten Gesinnungen und in seinem Eindringen in die innersten sündigen Herzensfalten, um so trostloser und erschreckender wäre eine Verkündigung, die an diese „bessere Gerechtigkeit" den Antheil am Himmelreich bände (Matth. 5, 20). Diese Gebote Jesu in der Bergpredigt, so bewundernswerth sie als Gebote wären, stellten in der That kein „sanftes Joch" und keine „leichte Last" dar (Matth. 11, 30), sondern wären für den sündigen Menschen noch viel schwerer zu tragende Bürden als die Gebote Mosis und der Schriftgelehrten. Nun aber ist nichts gewisser, als daß Jesus kein anderer und strengerer Moses hat sein wollen, sondern ein Tröster der Mühseligen und Beladenen, ein Heiland der geistlich Armen und Retter der Verlorenen. Seine Verkündigung will Evangelium, frohe Botschaft, Heilsverkündigung sein von Anfang bis zu Ende, und so kann seine Gerechtigkeitslehre, einen so weiten Raum sie einnehme, doch nur aufgefaßt werden als Bestandtheil einer Gnaden- und Heilslehre, welche sie als Grundlage trägt und bis in die Spitze umfaßt. Selbst die Bergpredigt, diese große Zusammenfassung der Gerechtigkeitslehre, baut sich auf dem Grunde einer Heilsverkündigung auf, auf der Seligpreisung der geistlich Armen, der Stillen und Leidtragenden, der nach Gerechtigkeit Hungernden, denen das Himmelreich mit seinen Gaben verheißen wird. Ja schon die Erstlingspredigt Jesu ist lebendige Einheit von göttlicher Forderung und Heilsdarbietung; denn wenn das „Thut Buße — das Himmelreich ist naheherbeigekommen" etwa auch im Sinne des Täufers heißen mochte „Bekehrt euch, denn der Tag des Gerichts, der Scheidung von Spreu und Weizen ist nahe", — im Sinne Jesu heißt es jedenfalls: „Bekehrt euch, denn die Vaterarme Gottes thun sich auf, um alle verlorenen Kinder wieder anzunehmen und an sein Herz zu ziehen." Und so kann man es nur einem einseitigen und unvollkommenen Verständniß des Himmelreichsgedankens Jesu zuschreiben, wenn hier der Wald vor Bäumen nicht gesehen worden ist. Die ganze Himmelreichspredigt Jesu ist Gnadenverkündigung, ist Heilslehre, und dieselbe vereint sich — um dies vorauszunehmen — mit der Gerechtigkeitslehre in der

Weise des augustinischen Domine, da quod jubes, et jube quod vis.

Nicht als hätte Jesus dem Menschen die sittliche Freiheit abgesprochen. Im Gegentheil, — darin hat die eben abgewiesene moralistische Auffassung seiner Lehre ganz Recht — die Voraussetzung, der Mensch vermöge den Willen Gottes nicht zu thun, er sei um der Sünde willen dazu schlechthin unfähig, ist Jesu fremd. Durchaus muthet er den Menschen das Thun seiner Gebote, das Thun des göttlichen Willens zu; durchaus traut er ihnen die Fähigkeit zu, „Buße zu thun", d. h. ihren Sinn zu ändern und des Sinnes zu werden, kraft dessen man die Gebote Gottes im einzelnen erst wahrhaft thun kann. Und nicht blos auf sein Wort und Evangelium hin traut er ihnen diese Freiheit zu, sondern schon auf das Wort des Alten Testamentes hin, auf „Gesetz und Propheten". Es ist keineswegs ironisch gemeint, wenn er dem Schriftgelehrten Luc. 10, 23 f. auf die beiden großen Gebote hin zuruft: „Thue das, so wirst du leben", oder dem reichen Jüngling Matth. 19, 17 „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote." Von den Brüdern des reichen Mannes heißt es Luc. 16, 29: „Sie haben Mosen und die Propheten, — laß sie dieselben hören" (nämlich behufs ihrer Bekehrung v. 30). Der arme Lazarus in demselben Gleichniß hat Mosen und die Propheten gehört und in ihrer Schule ein inneres Leben ausgebildet, welches ihn im Tode mit Engelsfittigen ins Paradies zu tragen vermochte, und Abraham, die Patriarchen, die Propheten sind nach Luc. 16, 22; Matth. 8, 12 ebendahin gelangt. Aber man würde Jesum vollständig mißverstehen, wenn man ihn um dieser Urtheile willen in Widerspruch setzte mit der Erkenntniß und Erfahrung des großen Heidenapostels, daß „kein Mensch aus Gesetzeswerken vor Gott gerecht wird", d. h. wenn man ihm den Gedanken zutrauen wollte, irgend ein Mensch könne sich aus eigener Kraft, im jüdisch-pharisäischen Sinne, so daß er sich Gotte gegenüber ein Verdienst erwürbe, zu Gott bekehren oder dessen Gebote erfüllen. Der Gedanke, man könne zu Gott kommen ohne durch Gott, man könne Gott lieben, ohne sich von Ihm zuerst geliebt zu wissen, — dieser ächt-pharisäische Gedanke ist auf wahrhaft religiösem Standpunkt so widersinnig, daß Jesus nicht einmal für nöthig gefunden hat, ihn zurückzuweisen. Nur darum konnte er einem alttestamentlichen Menschen die Fähigkeit sich zu Gott zu bekehren und Gottes Gebote zu erfüllen zuschreiben, weil ihm auch im

alten Bunde eine Heilsgnade bestand, die den Menschen „zu sich zog aus lauter Güte“[1]); weil er ohne Zweifel selbst das Gesetz nicht unter dem Gesichtspunkt einer blos fordernden und richtenden Macht, sondern als einen Ausfluß göttlicher Vatergüte betrachtete (vgl. Marc. 2, 27), — wievielmehr in der Geschichte Israels und den Weissagungen der Propheten überall den Gnädigen und Barmherzigen, Gütigen und Getreuen fand, der mit seiner zuvorkommenden Liebe an die Menschenherzen anpochte, um in ihnen Eingang zu finden und sie vom Wege des Todes auf den des Lebens zu führen. Hat er doch die Sprache dieser ewigen Liebe selbst in der Natur gefunden, in dem Scheinenlassen der Sonne und dem Regnenlassen über Gerechte und Ungerechte, wievielmehr in den Zügen und Erfahrungen des inneren Lebens (vgl. Joh. 6, 44. 45). Nur weil die Erinnerung an das Vaterhaus mit seinem Reichthum und seiner Güte in ihm wieder lebendig wird, vermag der verlorene Sohn sich aufzumachen zu seinem Vater, und nur weil er von einem gnädigen Gotte weiß, bei dem viel Vergebung ist (Ps. 130, 7), vermag der Zöllner an seine Brust zu schlagen und zu sprechen „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ So waltet schon im Alten Testamente dasselbe Gesetz zuvorkommender Gnade, welches sich im Neuen an eine unverlorene Freiheitsanlage und Gottempfänglichkeit wendet, um dieselbe himmelwärts zu beflügeln. Nur daß diese Gnade jetzt erst in ihrer ganzen Höhe und Tiefe, und darum jetzt erst in ihrer ganzen Heilsmacht sich offenbart. „Alle Propheten und das Gesetz haben geweissagt bis auf Johannes: von da an aber ergeht die frohe Botschaft vom Reiche Gottes“: Matth. 11, 12; Luc. 16, 16. Jene früheren Offenbarungen Gottes waren nur vorbereitender, „weissagender“ Natur; sie haben der Menschheit im Ganzen nicht geholfen, und haben auch keinem Menschen ganz geholfen; auch die Besten sind noch immer „arg“ geblieben (πονηροί, Matth. 7, 11), und die Welt im Ganzen ist immer tiefer in die Gewalt des Argen gerathen. Nun aber ist der Tag der großen Wende, da „der Satan vom Himmel stürzt wie ein Blitz“ (Luc. 10, 18); nun ist die Zeit der Erfüllung gekommen, die „Zeit der Heimsuchung“ des Volkes durch seinen Gott (Luc. 19, 44), „das angenehme Jahr des Herrn“, da er seinen Knecht gesalbt und gesandt hat, den Armen frohe

[1]) Auch Paulus hat doch eine solche alttestamentliche Gnade wenigstens für Abraham angenommen, Röm. 4.

Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung, den geknickten Herzen vergebende Entlassung anzukündigen (Luc. 4, 18). Und wenn der himmlische Vater allezeit reuige Sünder angenommen und richtig Wandelnden Kraft gegeben hat: jetzt erst wird doch der Heilsgedanke wahrhaft und vollkommen verwirklicht, da die ewige Liebe und Hirtentreue sich aufgemacht hat, selber das Verlorene zu suchen und zu retten (Matth. 18, 11 f.; Luc. 15, 3 f.; 19, 10).

2. Das Himmelreich als Heilsgut.

So kann man sagen: das Himmelreich, welches Jesus predigt und bringt, ist selber wesentlich Heil, ist das Heil in seiner objectiven Wirklichkeit und geschichtlichen Vermittelung. Diese Erkenntniß, auf welche uns oben bereits unsere Erörterung des Reichsgedankens hinausgeführt hat, wäre freilich hinfällig, wenn die an den Eingangsspruch der Bergpredigt angeknüpfte Ansicht eines berühmten Gelehrten Recht hätte, der Grundgedanke Jesu sei lediglich auf die Erweckung einer frommen Gesinnung gegangen, welcher in ihrer Demuth vor Gott die höchste Befriedigung von selbst zufalle, dergestalt, daß diese Gesinnung als geistliche Armuth das Himmelreich, den ewigen Reichthum bereits besäße[1]). Hienach wäre das „Himmelreich“ lediglich das subjective Erzeugniß der Demuth, der „geistlichen Armuth“. Aber dieser Gedanke ist in sich selbst unmöglich. Armuth erzeugt keinen Reichthum; Hunger und Durst — auch der „Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit“ — schlägt nicht von selbst im Sättigung um, — es muß ihm ein Gegenständliches, Wirkliches geboten werden, das ihn ersättigt. Auch ist es nicht schwer, jene dem Standpunkt der reinen Immanenz entsprungene Mißdeutung eines allerdings programm-artigen Jesuswortes aus diesem selbst zu widerlegen. Die futurische Fassung, in welcher die folgenden Seligpreisungen durchweg begründet werden (κληρονομήσουσιν — παρακληθήσονται — χορτασθήσονται κ. τ. λ.) verbietet es, in jenem ersten Makarismus den Nachsatz im Sinne eines schon gegenwärtigen realen Besitzes zu nehmen. „Das Himmelreich ist ihr“ heißt: es ist ihnen zugedacht, ist eben für sie vorhanden, — nicht als wäre geistliche Armuth an sich schon ewiger Reichthum,

---

[1]) So Baur in seinen Vorlesungen über NTl. Theologie, S. 62—64. „Die geistliche Armuth, heißt es hier wörtlich, ist das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, das als solches schon alle Realität der Erlösung in sich hat.“

sondern sie ist die Empfänglichkeit für denselben, und so soll er ihr aus freier göttlichen Güte zu Theil werden und ihr eigen sein. Ueberdies, in wie vielen seiner Gleichnisse stellt Jesus die Natur des Himmelreiches als eines dem Menschen in objectiver Realität entgegenkommenden Heilsgutes außer Frage! Es ist gleich einem verborgenen Schatz, den man finden, einer köstlichen Perle, die man erwerben muß; es ist ein Gastmahl, welches der himmlische Hausvater den Armen, den Krüppeln und Bettlern von der Gasse bereitet; es ist so sehr Gnadengabe, daß wer es sich nicht kindlich schenken läßt, — „wer es nicht nimmt wie ein Kind" (Marc. 10, 15) — es gar nicht erlangt. — Nun aber ist das Himmelreich, wie wir schon oben gefunden haben[1]), Heilsgut in dem zwiefach-einheitlichen Sinne, daß es zugleich das Heilsziel bildet, um welches zu werben ist, und die Heilsmacht, welche zu diesem Werben befähigt und erweckt. Hier tritt die Entfaltung der Anfangspredigt vom „nahegekommenen Himmelreiche" zu der Doppelanschauung eines gekommenen und eines noch künftigen Reiches, wie wir sie zu Anfang nachgewiesen haben, in ihrer ganzen Bedeutung hervor: das Himmelreich selbst muß ins Himmelreich bringen; das gegenwärtige, werdende Reich ist die Vermittelung des künftigen, das Mittel das vollendete Reich zu erlangen. Wie Jesus in dem bereits mehrfach hervorgehobenen Spruche Marc. 10, 15 sagt: „Wer das Himmelreich nicht nimmt (in sich aufnimmt) wie ein Kind, der kommt nicht hinein", οὐ μὴ εἰςέλθῃ, (also genauer: „wird nicht hineinkommen"). Zwischen dem Anfangspunkte aber, in dem jemand das gekommene Reich in sich aufnimmt, und dem Zielpunkte, da er in das künftige Reich seinerseits Aufnahme finden soll, liegt die ganze Gerechtigkeitslehre Jesu sozusagen in der Mitte und erweist sich so als wesentlicher Bestandtheil seiner Heils- und Gnadenlehre. Keinem nachdenkenden Leser der Bergpredigt kann ja der gewaltige Widerspruch entgehen, der anscheinend zwischen dem Eingang und dem Fortgang der Rede waltet: dort der Antheil am Himmelreich lediglich gebunden an ein kindliches Nehmen, an die geistliche Armuth, an ein Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit; — hier dagegen an die höchsten sittlichen Bedingungen, an den Besitz einer „besseren Gerechtigkeit" als die Schriftgelehrten und Pharisäer sie aufzuweisen haben; an ein „Vollkommen-werden wie der Vater im Himmel vollkommen ist"

---

[1]) Siehe oben S. 48 ff.

(Matth. 5, 20 und 48). Die ebenberührte Eigenart des Himmelreichsgedankens Jesu löst diesen Widerspruch. Das Reich in seiner künftigen Vollendung setzt natürlich vollendete Gerechte voraus, denn wie könnte der Ewig-Gute, der heilige Gott mit Anderen als Derartigen in uneingeschränkter, seliger Gemeinschaft stehen? Aber das jetzt schon werdende, wie ein Senfkorn beginnende Reich kann sich mit der allergeringsten Bedingung begnügen, mit der Bedingung der puren Empfänglichkeit, denn es ist ja Aussaat und Triebkraft; es selber wird mit der Gerechtigkeit ersättigen, nach welcher der geistlich Arme hungert und dürstet. Nach dem Gnadengesetz „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe“ (Marc. 4, 25; Matth. 25, 29) wird das als göttliches Saatkorn, als himmlische Triebkraft aufgenommene Gottesreich in dem Menschen Frucht ewigen Lebens bringen und ihn von Einer Stufe der Gerechtigkeit zur andern heben, bis er „vollkommen geworden wie sein Vater im Himmel“. So hebt sich die Gerechtigkeitslehre Jesu mit aller ihrer Strenge in seine Heilslehre auf; sie bildet nur den einen, negativen Pol derselben zu dem anderen, positiven der Gnadenlehre; sie ist nirgends Gesetz im Gegensatz zum Evangelium, sondern Gesetz im Evangelium selbst. Denn auch jene elementarste Grundforderung des Himmelreiches, ohne deren Erfüllung sich dasselbe nicht verschenken kann, die Bedingung geistlicher Armuth, ist nicht pure Forderung, sondern das Evangelium vom Reiche will selber diese Sehnsucht und Empfänglichkeit hervorrufen durch den Vorhalt des himmlischen Liebesreichthums: „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist naheherbeigekommen!“ — Wunderbares Heilsevangelium Jesu, bewunderungswürdig nicht nur in seiner das menschliche Bedürfen allseitig befriedigenden Höhe und Tiefe, sondern auch in seiner Einfachheit und vollkommenen Durchsichtigkeit. Das Himmelreich ist ja nichts andres als die sich erschließende Gemeinschaft der ewigen Liebe. Diese Liebe erwirbt niemand von sich aus, noch weniger erzeugt er sie selbst in sich durch Liebebedürftigkeit; — sie schenkt sich ihm, sie kommt ihm vom Himmel herab entgegen; um ihn in ihren Himmel emporzuziehen. Selbstverständlich hat sie ihre sittliche Bedingtheit: sie zwingt sich nicht auf, sie verschenkt sich nur an Herzen, die sich liebebedürftig ihr aufthun, und sie kann die Gemeinschaft mit ihnen nicht festhalten und steigern, ohne daß sie von ihr sich bilden und erziehen lassen zu dem Urbilde, das sie selbst ist. Aber diese heiligen Bedingungen sind Liebesbedingungen, ja Liebeserweisungen: sie zielen

nicht nur auf des Geliebten wahres Beste, auf die beseligende Vollendung der Liebesgemeinschaft, sondern sie selbst, die ewige Liebe, hilft sie erfüllen; sie wirkt auf freie Weise in denen, in welchen sie einkehrt, das Wollen und das Vollbringen. —

Aus dem Gesagten geht hervor, daß wir es hier, im Kapitel der Heilslehre Jesu, wesentlich mit dem werdenden Reiche, dem schon jetzt gegenwärtigen und wirksamen, zu thun haben. Um diese seine Heilswirksamkeit näher zu würdigen, haben wir einmal die Heilswirkungen in ihrer Art und Folge, also die Heilsordnung Jesu, dann die einzelnen, greifbaren Vermittelungen, in denen das Reich wirksam wird, also seine Heilsmittel-lehre ins Auge zu fassen.

3. Die Heilsordnung, a) Berufung und Erwählung.

Blicken wir von dem im erschienenen Gottesreiche gesetzten objectiven Thatbestand des Heils hinüber auf das Gesetz seiner subjectiven Verwirklichung, so leuchtet ein, daß dieselbe anheben wird mit einer göttlichen Darbietung oder Einladung, mit der „Berufung", wie Jesus mit einem auch in den Gebrauch der Apostel übergegangenen Bildworte sich ausdrückt. Es entspricht dem erbarmend Zuvorkommenden, das der Liebe Gottes eigen ist, und entspricht nicht minder dem verirrten und verlorenen Zustande des Menschen, daß das göttliche Heil nicht wartet, bis es gesucht wird. Das ist die Herrlichkeit der mit den Tagen Johannis angebrochenen Gnadenzeit, daß Gott den Menschen von seiner Seite wie nie zuvor entgegenkommt und sie zur Theilnahme an seinen Heilsgütern einlädt. In den lieblichsten Bildern, bald unter dem eines reichen, gütigen Hausvaters, der zuerst seine vornehmen Freunde, dann auch die Bettler und Fremdlinge an seinen freigebig gedeckten Tisch lädt; bald unter dem eines treuen Hirten, welcher dem verirrten und verlorenen Lamme nachgeht bis in die äußerste Wüste, stellt Jesus die berufende Gottesgnade dar, als deren Werkzeug in Israel er sich selbst weiß (Luc. 14, 16—24; Matth. 22, 1—16; Luc. 15, 1—7; Matth. 18, 12 f.). Nun ergeht diese Berufung freilich nicht ohne Weiteres an alle — „Ich bin gekommen, die Sünder zu berufen, nicht die Gerechten", heißt es Marc. 2, 17 —; noch auch erreichen alle Berufenen das selige Ziel, zu dem sie berufen sind, sondern „viele sind berufen, wenige auserwählt", (Matth. 22, 16). Aber das ist nicht eine göttliche Engherzigkeit oder Willkür, die das Heil nur etlichen gönnte, nicht allen, sondern es beruht auf eben jenem Wechsel-

verhältniß von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, welches wir soeben als die Voraussetzung der ganzen Heilslehre Jesu festgestellt haben. Wenn Jesus die „Gerechten" nicht beruft, so steht der Grund davon dicht dabei: „Die Gesunden", d. h. die, welche sich nicht krank fühlen, bedürfen des Arztes nicht: sie brauchten sich nur als Kranke zu erkennen, und er wäre auch für sie da. Was aber die in dem Gastmahlsgleichniß Matth. 22, 1 ff. zwar „Berufenen", aber nicht „Auserwählten" angeht, so veranschaulicht das Gleichniß selbst aufs deutlichste, daß das Nicht-auserwähltsein d. h. nicht zum Genusse des Hochzeitsmahles Gelangen nicht an dem einladenden Könige liegt, der vielmehr alles thut um die Güter seines Hauses mit möglichst vielen zu theilen, sondern allein an den Geladenen, welche entweder seine Einladung nicht annehmen, oder die selbstverständliche Ordnung eines Königshauses nicht beachten. So bezeichnet der Begriff der Auserwähltheit das Ergebniß nicht eines einseitigen Rathschlusses Gottes, sondern einer Wechselwirkung menschlichen und göttlichen Verhaltens: Gott erwählt die, welche es ihm möglich machen, sie zu erwählen. — Die Vorbedingungen einer wirksamen Berufung und schließlichen Erwählung sind im Eingang der Bergpredigt, wie in dem Gleichniß vom Säemann angegeben. Indem der Eingang der ursprünglichen Bergpredigt mit seinen Seligpreisungen und Weherufen die anziehende wie abstoßende seitherige Wirkung der Himmelreichspredigt feststellt, zeichnet er in den geistlich-Armen, Leidtragenden, nach Gerechtigkeit Hungernden und um Gerechtigkeit Leidenden, in dem stillen, verborgenen, wahren Israel die gegebenen Reichsgenossen[1]). Es sind lauter Characterzüge der Bedürftigkeit und Sehnsucht, der Empfänglichkeit mit Einem Worte,

---

[1]) Der ursprüngliche Bestand des Einganges der Bergpredigt ist aus Lucas reiner zu erkennen als aus Matthäus, der auch hier eine Erweiterung durch anderweitige ähnliche Aussprüche Jesu vorgenommen hat. Hienach ist die Seligpreisung positiver Tugenden wie der Barmherzigkeit, Herzensreinheit und Friedfertigkeit dem ursprünglichen Zusammenhang fremd, und es bleiben nur Eigenschaften der Heilsempfänglichkeit übrig. Die „Trauernden, Stillen (πραεῖς), Hungernden und Dürstenden" sind nur Begriffsabwandlungen der „geistlich Armen". Was diesen Grundbegriff angeht, so ist das τῷ πνεύματι, welches die πτωχοί des Lucas in richtiger Auslegung der rein-weltlichen Sphäre entnimmt, jedenfalls **nicht** zu deuten: „arm an göttlichem Geiste", denn das sind alle Menschen von Natur und ist daran nichts selig zu preisen. Sondern es heißt „arm im Gemüthe", innerlich arm, und ist nach Jes. 61, 1; 66, 2 sinnverwandt mit „zerschlagenen Geistes" d. h. eben heilsbedürftig und heilssehnsüchtig.

welchen das Reich mit seinen Gaben zugesprochen wird: nur daß diese Empfänglichkeit eine ernste sein muß, ein Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit und ein Leidenkönnen um der Gerechtigkeit willen, also eine Gemüthsverfassung, der die Gerechtigkeit, dieser Schlüssel zum Reiche Gottes, wahrhaftig den höchsten Preis hat. In anderer Form, aber in gleichem Sinne beschreibt das Gleichniß vom Säemann diese Grundbedingung der Empfänglichkeit: es muß nicht nur das Herz überhaupt aufgeschlossen sein für das Göttliche, sondern es muß aufgeschlossen sein bis in die Tiefe, bis in den unter der Oberfläche des Gefühls liegenden Willensgrund hinein, und es muß sich dem Göttlichen nicht blos halb hingeben, sondern ganz, ungetheilt: dann kann Gott sein Werk darin nicht blos anfangen, sondern auch vollführen, den Menschen nicht blos berufen, sondern auch auserwählen und ihm als seinem Auserwählten Treue halten, daß keine Macht der Welt ihn aus seiner Hand reißen darf (vgl. Matth. 24, 22 und 24). — Bei alledem ist doch nicht gemeint, daß es des Menschen eigenkräftige Sache sei, diese Vorbedingungen des Berufen- und Auserwähltseins in sich herzustellen, und daß, wo dieselben fehlen, jede Hoffnung für den Menschen ausgeschlossen sei. Als Jesus mit dem reichen Jüngling die schmerzliche Erfahrung macht, daß dessen geistliche Armuth doch nicht groß genug sei, um die Bande des weltlichen Reichthums zu sprengen, daß er das Saatkorn des Wortes wohl mit Freuden aufzunehmen, aber die Dornen der Weltlust nicht aus dem Herzen zu reißen vermöge, erschreckt er zwar seine Jünger vorab mit dem anscheinend hoffnungslosen Satze: Eher mag ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen, als ein Reicher ins Reich Gottes; aber sofort mildert er ihn durch das große Wort: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber alle Dinge sind möglich bei Gott" (Marc. 10, 27; Matth. 19, 26; Luc. 18, 27), d. h. der Mensch kann solche Stricke nicht zerreißen, aber Gott kann es — nicht durch unwiderstehlich wirkende Gnade, wohl aber durch Lebensführungen, welche diese unzerreißbaren Bande dennoch von ihm abfallen machen. Das Wort hat ohne Zweifel eine weit über diesen Einzelfall hinausgreifende Bedeutung, wie denn auch die Jünger in ihrem „Ja, wer kann denn gerettet werden?" den Einzelfall verallgemeinert haben: Jesus traut seinem himmlischen Vater eine über die menschliche freie Selbstbestimmung übergreifende sittliche Macht zu, in ihnen auf freie Weise selbst die Bedingungen herzustellen, an die er seine Gnade verschenken kann, eine — wie eben der Fall des

reichen Jünglings zu erkennen gibt, nicht zwingende, vielmehr befreiende Macht. — So setzt Jesus allerdings eine Uebermacht der Gnade, und doch weder hier noch sonst einen Determinismus voraus. Auch das „Im Himmel Angeschrieben-"sein der Jüngernamen (Luc. 10, 20) ist keine Prädestination. Der Ausdruck entstammt dem Brauche, in den Städten Bürgerverzeichnisse zu haben, in welchen die lebenden Berechtigten standen, die Sterbenden aber gelöscht wurden, — daher auch Apok. 3, 5 von dem möglichen Auslöschen eines Namens aus dem Buche des Lebens die Rede ist. Das Bild bedeutet mithin allerdings ein Eingetragen-sein in die himmlische Bürgerrolle, also eine persönliche Heilsgewißheit, aber keine unverlierbare, und ebendamit auch keine unwiderstehlich gewonnene. Wiederum, wenn Jesus Marc. 4, 11. 12 über das entgegengesetzte Verhalten seiner Jünger und des großen Haufens zum Worte Gottes das Urtheil fällt: „Euch ist es gegeben, das Geheimniß des Reiches Gottes zu erkennen, jenen aber wird alles in Gleichnissen zu Theil, damit sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören und nicht verstehen, auf daß sie sich nicht bekehren und ihnen vergeben werde", so stellt er allerdings eine zwiefache Einwirkung Gottes fest, hier eine erleuchtende, dort eine verstockende, aber auch die letztere weder als unverschuldet noch als unwiderruflich. Vielmehr handelt sichs hier nach beiden Seiten hin um das Eintreffen der im selben Zusammenhang ausgesprochenen Regel der Wechselwirkung zwischen Gott und Menschenherz: „Wer da hat, dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden was er hat." Den Jüngern ward es gegeben, das Geheimniß des Reiches Gottes zu erkennen, weil sie Empfänglichkeit und geistlichen Sinn genug hatten, der Bedeutung der Gleichnisse nachzufragen (v. 10): dem Volke war es versagt, weil dieser geistliche Sinn und damit dies Nachfragen ihm fehlte. Aber damit ist nicht gesagt, daß ihm derselbe nicht noch aufgehen konnte; denn in ebenjener Stunde bildet Jesus seine Jünger aus, um sie hernach in ebendieses Volk zu senden, in der Zuversicht, daß eine große Erndte Gottes in demselben zu sammeln sei (Matth. 9, 35—38).

4. Die Heilsordnung, b) Bekehrung und Vergebung.

Nach demselben Gesetz der Wechselwirkung von Freiheit und Gnade, welches wir hier gewahren, kommen in der Heilsordnung Jesu weiterhin zwei einander bedingende Folgerungen der Berufung

in Wirksamkeit: die Sinnesänderung und die Sündenvergebung. Die μετάνοια ist der Himmelreichspredigt erstes Wort und bleibt von Anfang bis zu Ende des Evangeliums die subjective Grundbedingung des Antheils am Reiche (Marc. 1, 15; 6, 13; Matth. 11, 21; Luc. 24, 47). Sie ist nicht sowohl „Buße" im rechtlichen oder altkirchlichen Sinne des Wortes, sondern wie das Wort sagt: „Sinnesänderung, Bekehrung" (ἐπιστρέφεσθαι, Matth. 13, 15); — jene gründliche innere Umkehr, da der Mensch sich von der Welt und Sünde ab- und Gotte und seinem heiligen Willen zuwendet; eine Erneuerung im Herzensgrund, welche für alles einzelne Rechtverhalten erst die Wurzel der rechten Gesinnung schafft und so der Gerechtigkeitsforderung des Gottesreiches gleichsam im Keime Genüge thut. — Diesem auf die menschliche Seite fallenden Heilsmoment entspricht von Gottes Seite die Vergebung der Sünden. Wenn in den Anfangspredigten Jesu, von denen wir ja so wenig wörtliche Proben haben, die Losung der Sündenvergebung nicht so ausdrücklich hervortritt wie die der Sinnesänderung oder Bekehrung, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß sie ein wesentliches und sozusagen selbstverständliches Element derselben gebildet hat. Der Text seiner Nazarethpredigt Luc. 4, 18 deutet sie an und seine ganze Wirksamkeit an den Zöllnern und Sündern hat sie zur Voraussetzung (vgl. Luc. 7, 47. 48). Sie ist einbefaßt in der „Erquickung", ἀνάπαυσις τῇ ψυχῇ, die er Matth. 11, 25 den „Mühseligen und Beladenen" d. h. den vergeblich nach Gerechtigkeit Ringenden und unter der Last des Gesetzes und Schuldgefühls Seufzenden verheißt. Ja sie liegt wie selbstverständlich in der frohen Botschaft von dem nahegekommenen Himmelreiche; denn es war nicht nur bestimmte und stehende Verheißung der Propheten, daß das messianische Reich mit einem großen Schulderlaß Gottes an sein Volk anheben werde, — es lag auch in der Idee des kommenden Reiches selbst; — wie konnte der heilige Gott Einkehr halten bei seinem Volke, ohne ihm ebendamit Verzeihung für alles, was dasselbe Trennendes zwischen sich und ihm aufgehäuft hatte, entgegenzubringen? — Nun aber, wie verhalten sich beide Eingangsbedingungen des Gottesreiches zu einander? Daß hier eine Zusammengehörigkeit und ein Wechselverhältniß stattfinden wird, liegt nicht nur in der Erstlingspredigt Jesu Matth. 4, 12, die im Grunde beides, die Forderung wie die Verheißung umfaßt; sondern liegt auch in der Sache selbst: der principielle Bruch mit der Sünde, die μετάνοια, und der göttliche Erlaß derselben müssen sich wechsel-

seitig bedingen. In gewissem Sinne wird allerdings dieser göttliche Erlaß der menschlichen Bekehrung vorausgehen müssen. Denn da die Sünde den Menschen nicht blos sittlich befängt, als falsche Grundrichtung des Willens, sondern auch religiös, als Schuld vor Gott, die ihn mit der Angst des bösen Gewissens dessen Angesicht meiden läßt, — wie könnte ächte μετάνοια, d. h. doch auch Herzenshinkehr zu Gott, zu Stande kommen ohne ein gnadenvolles verzeihunganbietendes göttliche Entgegenkommen? Daher fügt auch Jesus nach Marc. 1, 15 seinem μετανοεῖτε das καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ hinzu: ohne das Gnadenevangelium und das durch dasselbe erweckte Zutrauen zu Gott wäre den Leuten das sich zu Gott Bekehren nicht möglich. Und es bestätigt sich hier an der μετάνοια, was wir oben von der geistlichen Armuth sagten: daß auch sie keine pure gesetzliche Forderung, sondern zugleich ein Erzeugniß der entgegengebrachten Heilsgewährung sei. Jesus kann, nach dem in seiner Heilslehre durchgängigen Verhältniß von Gnade und Freiheit, sie ebensowohl als Gotteswirkung auf den Sünder wie als entscheidende Selbstthat des Menschen betrachten, — sie darstellen einmal als die That des Hirten, der sein verlorenes Lamm zurückholt, ein andermal als die That des verlorenen Sohnes, der sich im Vertrauen auf seines Vaters Herzensgüte aufmacht und zu demselben zurückkehrt. — Aber nun ist wohl zu beachten, daß diese zuvor-verkündete und -angebotene Vergebung doch noch nicht eine persönlich zugesprochene ist: sie ist von Gottes Seite angetragen, zugesichert, aber von Seiten des Menschen noch nicht empfangen, ihm noch nicht zugeeignet; — das wird sie erst auf Grund der eingetretenen μετάνοια. Erst muß der verlorene Sohn in sich gehen und zu seinem Vater zurückkehren, ehe er der Vergebung desselben gewiß und theilhaftig werden kann; erst muß der Zöllner bußfertig an seine Brust schlagen und sich von Herzen von seiner Sünde ab zu Gott gewendet haben, ehe er „gerechtfertigt hinabgehen kann in sein Haus“ (Luc. 18, 13. 14). Und so hat auf Grund der Anweisung Jesu die ganze apostolische Kirche μετάνοιαν gepredigt εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Buße nnd Bekehrung als Vorbedingung der thatsächlichen und persönlichen Sündenvergebung (Luc. 24, 47; Ap.-G. 2, 38; vgl. Marc. 1, 4). Daß Gott dem sich bekehrenden Sünder vergibt — aber erst dem sich bekehrenden —, diese unzweifelhafte Lehre der Propheten und Psalmen versteht sich ja auch bei Jesu im Grunde von selbst; aber zur Beseitigung von Mißverständnissen, insonderheit zum Verständniß der nachmaligen

paulinischen Rechtfertigungslehre, ist es gut, es hier ausdrücklich festzustellen. Die Lehre des Apostels Paulus ist formell eine andre; er redet vom Glauben, wo Jesus von der Bekehrung redet, und anstatt von der Sündenvergebung vielmehr von der „Rechtfertigung" d. h. Gerechterklärung, Freisprechung des Sünders — ein Begriff und Ausdruck, den Jesus in ähnlicher Weise nur Luc. 18, 14 einmal anwendet: aber der beiderseits beschriebene Heilsvorgang ist sachlich genommen kein verschiedener. — Vielleicht befremdet es uns, daß der uns aus der apostolischen Predigt so geläufige und wichtig gewordene Begriff des Glaubens bei Jesu neben dem der Buße nicht hervortritt. Nur ein- bis zweimal (Marc. 9, 42; Matth. 18, 6) findet sich die Wendung „An mich glauben" bei den Synoptikern, und unterliegt in dieser Vereinzeltheit der Vermuthung, auch hier erst aus der späteren Gemeindesprache in Jesu Rede eingetragen zu sein. Aber dies Zurücktreten der Glaubensforderung, welches zusammenhängt mit einem bald zu berührenden geschichtlichen Umstand, dem Umstande, daß dem Herrn selber seine Person erst allmählich in den Mittelpunkt seiner Heilslehre getreten zu sein scheint, ist doch nur formaler Natur. Der Glaube an Gottes Gnade ist die selbstverständliche andere Seite der Buße. Einen „Glauben an das Evangelium" hat nach Marc. 1, 15, wie schon erwähnt, Jesus neben der μετάνοια von vornherein gefordert, und ohne einen solchen hätte ja auch die frohe Botschaft auf die Menschen überhaupt keine Wirkung üben können. Weiterhin hat Jesus Glauben in Anspruch genommen für seinen himmlischen Vater und dessen Liebe Marc. 9, 42; 15, 32, und wie wäre es möglich gewesen, dieses Vertrauen nicht mit auszudehnen auf den, der ja die Offenbarung dieses Vaters und der persönliche Bürge der Liebe desselben war? Das Verhalten jener Hülfesuchenden, denen er so oft sagt „Dein Glaube hat dir geholfen" ist doch im Grunde ein Christusglaube, wenn auch in elementarster Gestalt, und wenn Jesus nachmals ein Bekennen seines Namens, ein betend in seinem Namen Zusammensein seitens seiner Jünger voraussetzt (Matth. 10, 32; 18, 20) oder wenn er auffordert, Ihn „aufzunehmen" oder „zu ihm zu kommen, um von ihm zu lernen nnd sich leiten zu lassen" (Matth. 11, 28—30), so ist nicht zu verkennen, daß hier nur noch der formelle Ausdruck πιστεύειν εἰς χριστόν fehlt, aber die Idee und Forderung des persönlichen vertrauensvollen Anschlusses an ihn durchaus vorhanden ist. Das deutlichste Zeugniß für das Ineinsfallen von Buße und Glauben liegt endlich in der Geschichte der großen Sünderin Luc. 7, 36 f. vor, der

Jesus die Vergebung ihrer Sünden (v. 48) mit einem „Dein Glaube hat dir geholfen“ (v. 50) begründet und bestätigt.[1])

5. Die Heilsordnung, c) Kindschaft und Heiligung.

Die unmittelbare Frucht der auf Grund der Buße und des Glaubens empfangenen Vergebung ist nach Jesu Lehre die Kindschaft Gottes. Gewissermaßen eine Rückversetzung in ein ursprüngliches aber verlornes Verhältniß, wie das Gleichniß vom verlorenen Sohne es darstellt: denn Gott ist an sich Vater, und daher der Mensch zu seinem Kinde bestimmt und angelegt, aber erst der, welcher sich von Herzen zu ihm gewendet und Vergebung empfangen hat, darf sich als sein Kind wissen und fühlen. Demgemäß spricht Jesus nicht allen Menschen oder Israeliten die Gotteskindschaft (oder -sohnschaft Matth. 5, 45) zu, sondern allein seinen Jüngern; — er thut es, indem er ihnen immer wieder von „eurem Vater“ redet und ihnen das Recht gibt zu beten „Unser Vater im Himmel“. Gemäß nun der doppelseitigen, auf Sinnesänderung wie auf Vergebung beruhenden Begründung dieses Verhältnisses leitet Jesus gleicherweise die seligsten Kindesrechte wie die ernstesten Kindespflichten aus demselben her. Das erstere: er spricht seine Jünger frei von allen irdischen Sorgen, die ihr himmlischer Vater auf sich nimmt (Matth. 6, 25 f.); er stellt sie bis ins Kleinste hinein unter die väterliche Vorsehung Gottes, ohne dessen Willen ihnen kein Haar gekrümmt werden dürfe (Matth. 10, 30); er gibt ihnen das Recht, für die Verschuldungen, die ihnen immer wieder sich anheften, um Vergebung, und vor den Versuchungen, die sie immer von neuem bedrohen, um Behütung zu bitten; er weist sie überhaupt ein in das herzlichste Vertrauens- und Gebetsverhältniß zu einem Vater im Himmel, der — noch viel getreuer als ein irdischer Vater — ihnen niemals statt Brodes einen Stein geben werde (Matth. 7, 9 f.). Aber wie schon diese Kindesrechte von selbst zugleich in Kindespflichten

[1]) Daß in dieser Erzählung die Sündenvergebung *nicht*, wie man immer noch auch bei protestantischen Theologen zu hören bekommt, auf die *Liebe* begründet wird, ist doch handgreiflich. Denn wenn nach v. 42 das viel oder wenig Lieben die *Wirkung* der reichlich oder spärlich empfangenen Vergebung ist, so kann es unmöglich zugleich als *Ursache* derselben gedacht sein. Hienach muß das λέγω σοι, ἀφέωνται αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ ausgelegt werden: es müssen ihr ihre vielen Sünden *vergeben* sein, denn sie hat die Wirkung davon aufzuweisen, sie hat mir viele dankbare Liebe erwiesen. Wie denn auch die gleichfolgenden Worte ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ dies Causal-Verhältniß von Vergebung und Liebe bestätigen.

sich umsetzen — in die Pflicht, nicht kleingläubig zu sein, sondern ausdauernd zu bitten, zu suchen, anzuklopfen (Marc. 11, 22 f.; Matth. 7, 7 f.), — nicht um Vergebung bei Gott zu bitten ohne Vergebung gegen die Schuldiger zu geloben (Matth. 6, 14. 15), nicht um Abwendung der Versuchung zu beten, ohne auch zu wachen, daß man nicht in Anfechtung falle (Matth. 26, 41) —, so muthet er ihnen überhaupt zu, ihre Gottessohnschaft wahrzuhalten durch die sittliche Nachbildung ihres himmlischen Vaters (Matth. 5, 45), und erkennt niemanden als seinen Bruder oder seine Schwester, also als Gotteskind an, er thue denn den Willen seines Vaters im Himmel (Marc. 3, 35; Luc. 11, 28). Von dieser Seite angesehen stellt sich also die Gotteskindschaft, die einerseits ein seliger Besitz ist, andrerseits als ein erst zu verwirklichendes Ideal dar, als die unendliche Aufgabe, „vollkommen zu werden wie der himmlische Vater vollkommen ist" (ὅπως γένησϑε υἱοὶ κ. τ. λ. Matth. 5, 45. 48); und dem entspricht es, daß es einen absoluten Begriff der Gottessohnschaft gibt, in welchem sie erst in dem vollendeten Reiche, in der Auferstehung und Verherrlichung der vollendeten Gerechten sich verwirklicht (Luc. 20, 36). — So ist überhaupt das Heilswerk mit der einmaligen, grundlegenden Bekehrung und Vergebung nicht abgethan, sondern hinter der engen Eingangspforte liegt der steile Weg der Heiligung, der erst am hohen Vollendungsziele zum Leben einführt (Matth. 7, 14). Gerade seinen Jüngern, den Gotteskindern, entfaltet Jesus jene Höhen und Tiefen der neuen Gerechtigkeitslehre, welche schon den Zorn wie eine Mordthat, den unkeuschen Blick wie einen Ehebruch werthet. Und keine empfangene Gnade schützt den Menschen vor den Abgründen eines dennoch immer wieder möglichen Freiheitsmißbrauchs, einer verderblichen Untreue, die, indem sie die Gnade auf Muthwillen zieht, den Widerruf derselben herabnöthigt (Matth. 18, 23 f.; 25, 14—30; Luc. 19, 11—27). Dennoch darf Jesus von seiner Erziehung der Seinigen in der Gerechtigkeit sagen: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" (Matth. 11, 30). Das erfahrene Heil ist eine im Menschen treibende Gotteskraft, welche die immer höheren Anforderungen, die sie stellt, auch immer leichter erfüllen läßt. Ist der Mensch in der Sinnesänderung innerlich umgeartet, aus einem faulen ein guter Baum geworden, so trägt er naturgemäß auch gute Früchte (Matth. 7, 18). Wer Vergebung empfangen hat, der hat herzgewinnende Liebe erfahren, und erfahrene Liebe entzündet dankbare Gegenliebe und in dieser den höchsten Antrieb zur Erfüllung aller

göttlichen Gebote (Luc. 7, 47). So daß, dem durchgängig wahrgenommenen Gesetze des Zusammengreifens von Freiheit und Gnade entsprechend, zwar die menschliche Treue auf jedem Schritte zur Vollendung in Anspruch genommen bleibt (Luc. 12, 42), und doch die göttliche Treue das verlorene und wiedergefundene Lamm auf die Schulter genommen hat und heimträgt mit ihren Kräften (Luc. 15, 5). —

6. Heilsmittel a) Wort und Wunder.

Welches sind nun die Heilsmittel Jesu, die Thatsachen der Reichsoffenbarung, durch welche diese Wirkungen hervorzubringen sind? Wenn nicht alle Anzeichen trügen, so hat in diesem Punkte eine allmähliche Entwicklung der Lehre Jesu stattgefunden, indem er an der Hand der in seinem öffentlichen Leben sich aufdrängenden Erfahrung hier wiederholt neue Gesichtspunkte in seiner Lehre hervortreten läßt.[1] Verkennt man, wie dies auf Grund dogmatischer Gewöhnung noch die vorherrschende Neigung ist, diesen Entwicklungsfortschritt im Bewußtsein des sich selbst vollendenden Heilandes, und nimmt an, er habe von Anbeginn das Heil in gleich bewußter Weise wie zuletzt an seine Person und deren Todesopfer gebunden, dann macht man seine Heilspredigt, wie sie in den Synoptikern vorliegt, nicht nur unverständlich, sondern auch unwahrhaftig, denn er hätte dann anders gelehrt als gedacht. Nicht als hätte Jesus sich in dieser Heilslehre jemals zu berichtigen und einen gepredigten Standpunkt aufzugeben gehabt: wohl aber hatte er wiederholt zu ergänzen und die vorangehende Betrachtung in eine höhere und tiefere aufzuheben. Zunächst und vor allem — das ist nicht zu verkennen — hat er das Wort der frohen Botschaft als das wesentliche Heilsmittel betrachtet und die daneben ihm vom Vater verliehenen Wunderthaten als Unterstützung und Bestätigung seiner Predigt dankbar begrüßt (Matth. 11, 2—6), ohne sie jedoch für unbedingt nothwendig zu halten. Das Wort, das aus der Tiefe seines Bewußtseins quellende Zeugniß von dem, was in ihm lebte, war ja die einfachste Form der Offenbarung; auch die unerläßlichste, — so gewiß alle Gottesoffenbarung an den Menschen auf Verständniß rechnen muß um wirksam zu werden und ohne Verständniß gar nicht geglaubt werden kann (Matth. 13, 11. 19. 51; Luc. 8, 12). Mit dem alleinigen Heilsmittel des Wortes ausgerüstet waren die Propheten vor ihm aufgetreten, und Er hatte Mächtigeres

---

[1]) Vgl. mein Leben Jesu I, S. 231 ff. und 351 ff.

zu sagen als Jona, als Salomon (Matth. 12, 41. 42). So tritt er auf mit der unverkennbaren Zuversicht, durch die Predigt des Evangeliums sein Volk bekehren und retten zu können. Zum Predigen weiß er sich gesalbt und gesandt (Luc. 4, 18), und noch in den späteren Zeiten seines öffentlichen Lebens muthet er seinen Zeitgenossen zu, sich zu bekehren auf seine bloße Predigt hin, ohne Zeichen und Wunder, wie die Leute von Ninive sich auf die Predigt des Jona bekehrt (Matth. 12, 41 f.; Luc. 11, 29 f.). Und wie sollte er nicht? War doch sein Wort das Wort des lebendigen Gottes, die frohe Botschaft von dem nahe-gekommenen Himmelreich, also die Kundmachung der ewigen Vaterliebe im Himmel, und beglaubigte es sich doch durch seine Zusammenstimmung mit Gesetz und Propheten, durch die Erfüllung der tiefsten Bedürfnisse des Menschenherzens, endlich durch die göttliche Frucht, die es überall schuf, wo es eine gute Statt fand. Vor allem das Gleichniß vom Säemann, der bedeutsame Erstling seiner Reichsgleichnisse, entwickelt uns die Idee Jesu von der Heilskraft des Wortes. Das Wort vom Reiche ist einem guten Samen gleich: wie in einem Saatkorn eine wunderbare Lebenskraft schlummert, eine ganze Lebensentfaltung, so im Worte Gottes die Triebkraft und Entwicklung des neuen Lebens aus Gott, dessen das Menschenherz bedarf. Nun kommt es allerdings auf die Beschaffenheit des Erdreichs, d. h. der Herzen an, ob dieser Same seine Anlage und Kraft entwickeln kann oder nicht. Wie der Same, der aufs Hart-getretene, oder aufs Felsige, oder aufs Dornigte fällt, von vornherein oder doch schließlich es zu nichts bringt, so kann auch die Triebkraft des neuen Lebens da, wo Stumpfsinn oder Leichtsinn oder Weltsinn ihr begegnet, von vornherein oder nach flüchtiger Wirkung oder noch nach halbem Erfolge scheitern. Aber bei etlichen wenigstens keimt der göttliche Same, und keimt nicht nur, sondern treibt Wurzel und setzt Aehre an, um schließlich Frucht eines Lebens aus Gott zu bringen, dreißigfältig, sechzigfältig und hundertfältig (Marc. 4, 3 f; Matth. 13, 3 f.; 18 f.; Luc. 8, 4 f.). Die lebendigen Zeugen für die Wahrheit dieses Gleichnisses waren Jesu Jünger. In ihnen keimte und wuchs ein neues Leben, das er mit jungem Wein, der nicht in alte Schläuche gefaßt werden dürfe, vergleichen konnte (Marc. 2, 22), und so durfte er in dieser Jüngergemeinde, wie er es in den weiteren Gleichnissen vom Saatfeld (Marc. 4, 26—29) und vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 34 f.) thut, eine Pflanzung Gottes erblicken, aus der

schließlich die große Erndte des vollendeten Gottesreiches hervorgehen werde. — Und nun kamen zu dieser Säemannsarbeit des Wortes die ihm vom Vater verliehenen Wunderwerke hinzu wie segnender Regen und Sonnenschein. Allerdings, die Sinnesänderung und den Herzensglauben erzeugen, wie das Wort, konnten sie nicht. Aber sie konnten den schlummernden Keim des geistlichen Lebens erwecken und nähren, und so wurden sie dem wenn auch noch so schwachen Glauben gewährt, während der zeichenfordernde Unglaube auf Mosen und die Propheten (Luc. 16, 31) oder auf die Zeichen der Zeit und das „Zeichen Jona", d. h. auf die gottgesandte Buß- und Gerichtspredigt (Marc. 8, 12) verwiesen ward. Jene Wunderthaten waren für die Zeitgenossen die Liebeswerke Jesu, welche seine ernsten Prophetenworte eindringlicher machen sollten (Matth. 11, 20—24), Herablassungen zur Schwachheit von Menschen, welche durchschnittlich ihre sinnliche Noth tiefer fühlten als die geistliche, denen aber an der sinnlichen Hülfs- und Liebeserfahrung der Sinn für die geistliche Noth und Hülfe aufgehen konnte. Noch mehr, sie waren in ihrer durchgängig erbarmenden, das mannigfache Uebel und Elend der Welt mit Gotteskräften aufhebenden Art die Morgenrothstrahlen jenes Tages, da das Gottesreich alle Thränen trocknen und auch das Naturleben verklären werde, und so auch für die, welche am Zeugniß des Wortes noch Anstoß nahmen, Thatzeugnisse des wahrhaftig herbeigekommenen Reiches (Matth. 11, 5; 12, 28). —

7. Der persönliche Heilsmittler.

Nun aber lag es in der Natur der Sache, daß nicht nur diese Wunderzeichen die Menschen mit Banden des Vertrauens und der Dankbarkeit an Jesu Person fesselten, sondern daß auch die Wirkung des Wortes sich bedingt erwies durch ein persönliches Verhältniß zu Ihm. Lag doch, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, alle Gewähr für die Wahrheit der frohen Botschaft in Ihm, in seiner persönlichen Gottgewißheit und Gottgemeinschaft, und so stand hinter dem Gnadenmittel des Wortes von Anbeginn, wenn auch längere Zeit unausgesprochen, als der eigentliche Heilsmittler er selbst. Man empfängt den Eindruck, daß Jesus, ganz hingegeben an seine göttliche Sache und einzig seines himmlischen Vaters Ehre suchend, diese Heilsbedeutung seiner Persönlichkeit längere Zeit hindurch nur unwillkürlich hat walten lassen, ohne sich über dieselbe Rechenschaft zu geben, und daß erst an der Hand der Erfahrung, am Widerstande der Welt, ihm das volle Bewußtsein dafür aufgegangen

ist, in welchem Maße die Theilnahme am Reiche Gottes bedingt sei durch die Hingebung an Ihn. Irren wir nicht, so tritt dieser Fortschritt seines Heilandsbewußtseins vor allem in der mehrbesprochenen Stelle Matth. 11, 25—30 hervor. Jesus hat die frische Erfahrung gemacht, daß die frohe Botschaft, die er zu bringen hat, den Weisen und Klugen seines Volkes verborgen bleibt, während sie den Ungebildeten, den Unmündigen offenbar wird. Indem er diese nach menschlicher Denkweise so niederschlagende Erfahrung lobpreisend aus seines Vaters Hand nimmt, geht es ihm auf, welch ein Heilsgeheimniß der Vater in ihm, dem Sohne, der Welt bereitet hat und wie alle Erkenntniß des Vaters an Ihn und sein freies Offenbaren gebunden ist: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn denn nur der Vater, noch erkennt jemand den Vater, außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“ Warum blieb die neue Gottesoffenbarung den Weisen und Klugen, den Schriftgelehrten und Meistern in Israel verborgen, und warum wurde sie seinen unmündigen Jüngern, diesen galiläischen Fischern und Landleuten offenbar? Weil jene sich an ihm, dem sanftmüthigen und demüthigen Menschensohne, ärgerten und kein Herz zu ihm fassen konnten, während diesen die Liebe zu Ihm tagtäglich zum Leitmittel des Verständnisses ward. So hebt von dieser Stunde eine neue Tonart der Lehre Jesu an, welche in einer bis dahin ungewohnten Weise sein Ich in den Mittelpunkt seiner Heilslehre stellt: „Kommet her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken; nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.“ Eine Tonart, die man gewöhnlich die johanneische nennt, weil sie allerdings das vierte Evangelium weit stärker und von Anfang an durchtönt, die sich aber auch in den Synoptikern von da an vernehmlich macht: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Matth. 10, 40); — „Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater“ (Matth. 10, 32; Luc. 12, 8); — „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Matth. 12, 30), — „Wo zwei oder drei versammelt sind auf Meinen Namen hin, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20). In solchen und ähnlichen Worten tritt der hernach die ganze apostolische Lehre beherrschende Gedanke, daß die Stellung des Menschen

zur Person Jesu über sein Verhältniß zu Gott schlechthin entscheide, schon als Jesu eigner Gedanke heraus. — Noch von einer andern Seite drängt sich in denselben mittleren Zeiten seines öffentlichen Lebens dem Messias die entscheidende Bedeutung seiner Persönlichkeit für die Herstellung des Reiches Gottes auf. Seine pharisäischen Gegner versuchen es, den Eindruck seiner Heilungen der Besessenen, Geisteszerrütteten dadurch zu vernichten, daß sie dieselben auf einen Bund mit Beelzebub, dem Obersten der Dämonen, zurückführen. Damit rufen sie in ihm das majestätische Bewußtsein wach, vielmehr der persönliche Ueberwinder Satans, der principielle Zerstörer des Reiches der Finsterniß zu sein. „Wie kann einer in eines Starken Haus eindringen und ihm seine Beute entreißen, ohne daß er zuvor den Starken selbst besiegt und gefesselt hat?“ (Marc. 3, 27; Matth. 12, 29; Luc. 11, 21. 22). Also seine Macht, dem Fürsten der Finsterniß seinen Raub — die Besessenen — zu entreißen, beruht darauf, daß er jenen zuvor im persönlichen Kampfe überwunden hat, — ohne Zweifel eine Anspielung auf den Versuchungskampf in der Wüste, in dem er allen Lockungen des Weltgeistes gegenüber den selbstverleugnenden Weg des unbedingten Gottesgehorsams vorgezogen und so erst die Macht, die Weltherrschaft des Bösen zu brechen, sich errungen hat. Dies Bewußtsein, der Besieger und Entthroner Satans zu sein, tritt auch bei anderen Anläßen hervor. „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz; ich habe euch Macht gegeben, zu treten auf Scorpionen und Schlangen und auf alle Macht des Feindes, und nichts wird euch beschädigen“, ruft er Luc. 10, 18. 19 seinen Jüngern zu, da sie mit reichem Erfolge von ihrer Aussendung heimkehren. Die nothwendige Kehrseite der Herstellung des Reiches Gottes ist die Zerstörung des Reiches Satans: sie ist Anderen nur möglich durch Ihn, der in persönlichem Lebenskampfe alle Anläufe des alten bösen Feindes überwindet, ja von vornherein im Grunde überwunden hat.

8. Die Heilsbedeutung seines Todes.

Eben diese Betrachtungen, in der synoptischen Ueberlieferung nur dunkel angedeutet, führen zu einer noch weiteren, abschließenden Entfaltung des Heilsgedankens Jesu hinüber, zu dem Gedanken der Heilsstiftung mittelst seines Todes. Der persönliche Heilsmittler wird sein Werk damit krönen müssen, daß er sein Leben für dasselbe dahingibt. Das ist ein Gedanke, mit dem Jesus nicht begonnen hat, der sich ihm so lange verbergen mußte, als die Möglichkeit, sein Volk durch das Wort der frohen Botschaft zur Buße zu rufen,

noch nicht thatsächlich widerlegt war: wiederum an der Hand der Erfahrung, aus der er wie Matth. 11, 25 seines Vaters Willen vernimmt, dringt er zu demselben hindurch. Jener Kampf und Sieg an der Eingangspforte seines Messiasthums war wohl entscheidend gewesen für ihn selber, aber noch nicht vollentscheidend für sein Werk. Welche Kräfte und Siege des Reiches Gottes die Höhe seines Berufslebens auch mit sich bringen mochte, — die Macht der Finsterniß faßte sich dawider nur desto stärker zusammen, und es drängte sich auf, daß der letzte und schwerste Entscheidungskampf mit ihr noch bevorstand. In den leitenden Kreisen des Volkes bildete gegen den Heilbringer ein immer dunklerer Haß sich aus; der göttlichen Liebe mit ihrer frohen Botschaft trat die weltbeherrschende Selbstsucht mit dämonischer Macht gegenüber, entschlossen, zu ihrer Selbstbehauptung die mörderische Hand an den Gottgesandten zu legen. Die große Masse Israels aber, in sinnlichen Messiaserwartungen befangen und seine geistlichen Heilsgedanken gar nicht fassend, schwankte zwischen ihm und jenen Todfeinden haltlos hin und her; und selbst die wenigen Getreuen, die er gewonnen hatte, wie schwach und unselbständig, wie gebunden in jenen weltlichen und selbstischen Erwartungen waren sie noch. Unter solchen Eindrücken und Erfahrungen geschieht es, daß Jesus in dem Todesgeschick, welches sich aus seiner menschlich-geschichtlichen Lage drohend vor ihm erhebt, einen Rathschluß seines himmlischen Vaters ahnend erfaßt und immer deutlicher erkennt, einen Rathschluß, ihn sterbend hinausführen zu lassen, was ihm lebend nur anzubahnen vergönnt gewesen; und so kommt es gegen Ende seines Lebensweges zu Aussagen über eine Heilsbedeutung seines Todes. Nicht als vermöchte er einen Gottesgedanken, mit dessen Verständniß er noch innerlich zu ringen hat, ja der auf der Schwelle der Verwirklichung, in Gethsemane, ihm noch einmal zweifelhaft werden kann, seinen Jüngern lehrhaft zu entwickeln. Nur andeutend, ahnungsvoll aussprechen kann er ihn wie ein Prophet, und so kann es uns nicht befremden, daß derselbe nur in wenigen, kurzen und dunkelen Sprüchen uns vorliegt. Vom Knechte Gottes stand Jes. 53 geschrieben: „Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, dann wird er Samen sehen und in die Länge leben und des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen.“ Dem entsprechend begegnet uns im Munde Jesu Luc. 12, 49. 50 der Gedanke, daß er den vollen Erfolg dessen, was er auf Erden gewollt, erst jenseits seines Erdenlebens, in Folge einer be-

vorstehenden Bluttaufe, zu erwarten habe. „Ein Feuer (d. h. eine Macht läuternder Scheidung, vgl. v. 51 f.) bin ich gekommen auf die Erde zu bringen, und wie möchte ich, daß es schon brennte. Aber ich muß mich zuvor mit einer Taufe taufen lassen[1]), und wie bange ist mir bis dahin, wo sie vollendet sein wird." — Damit ist indeß nur das Daß der Sterbensnothwendigkeit ausgesprochen, noch nicht das Warum. Ein solches Warum gibt uns der Ausspruch Marc. 10, 45; Matth. 20, 28: „Des Menschen Sohn ist gekommen, nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele", — δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Natürlich ist dies einsame Wort vielgeplagt, indem alle vorgefaßten Lehrmeinungen über den Tod Jesu sich ihm aufzudrängen suchen: die Einfachheit der Deutung und die Analogie der Schrift, insonderheit die Zusammenstimmung mit der sonstigen Denkweise Jesu muß entscheiden. Der Begriff des Lösegeldes setzt Unfreie, Gefangene oder Geknechtete voraus, welche dadurch befreit werden sollen. Es fragt sich, wer oder was als die gefangenhaltende oder knechtende Macht zu denken sei? Auf Grund alttestamentlicher Stellen wie Ps. 49, 9; Hiob 33, 24 hat man an die Erlösung vom Tode gedacht und hat unter den Aussprüchen Jesu die Stelle Matth. 16, 27 damit in Verbindung gebracht, in der Jesus die Unmöglichkeit vorhält, daß ein Mensch, der seine Seele an das Eitle, Vergängliche verloren, dieselbe auch um den Preis der ganzen Welt zurückkaufte[2]); allein diese Stellen haben weder unter einander noch mit der unsrigen etwas zu schaffen. Jene alttestamentlichen Stellen reden (in poetischer Vorstellung) von einem Gotte zu gebenden Lösegeld, damit ein Mensch nicht — im gewöhnlichen Sinne des Wortes — sterbe: so oft dagegen das Neue Testament das Leben oder das Blut Christi als Lösegeld betrachtet, denkt es nicht an einen Loskauf vom zeitlichen Tode, der uns durch den Tod Jesu auch gar nicht abgenommen worden ist, und ebensowenig an eine Zahlung an Gott, als sollten wir demselben abgekauft werden, sondern an ein für Gott Erkauft-werden, also an ein Befreitwerden aus den Banden einer gottwidrigen Macht (1. Kor. 6, 20; 7, 23; 1. Petri 1, 18; Apok. 1, 5; 5, 9). Und Matth. 16, 27

[1]) Die „Taufe" als Bild des Sterbens, — gleichsam ins Wellengrab Versinkens —, ist eine an die ursprüngliche Form der Untertauchung anknüpfende Symbolik, die auch Marc. 10, 38. 39; Röm. 6, 3—5 vorliegt.

[2]) So Ritschl (Rechtf. u. Versöhnung II S. 84) und nach ihm Weiß a. a. S. 74.

redet Jesus von der Unfähigkeit eines Menschen, der sich an die Welt verloren hat, am jüngsten Tage (v. 28) sich wieder freizukaufen: aber für Solche, welche ihr Leben selbstisch an die Welt verloren haben und daher am jüngsten Tage als Verlorene dastehen, hat Jesus doch sein Leben nicht zum Lösegeld gegeben. Das Einfachste und Nächstliegende wird, wie gewöhnlich, bei solchen gelehrten Combinationen übersehen. Das Neue Testament kennt — wie auch schon das Alte — die Vorstellung einer Sündenknechtschaft, eines „Verkauftseins" in die Sclaverei der Sünde (Joh. 8, 34; Röm. 7, 14; vgl. 1. Kön. 21, 20 und 25; 1. Macc. 1, 15), und von der Lösung dieser Sclavenbande, der Befreiung von der angeerbten Macht sündigen Wandels oder dem Dienst der Sünde in allerlei Ungerechtigkeiten, gebraucht es, wo es von der Heilswirkung des Todes oder Blutes Christi redet, das Wort λυτροῦσθαι wiederholt: 1. Petr. 1, 18; Tit. 2, 14; (vgl. das ἀγοράζειν Apok. 1, 5; 5, 9). So wird denn auch Jesus, indem er verhieß, zur Vollendung des selbstverleugnenden Liebesdienstes, den er der Welt leistet, „sein Leben zum Lösegeld für viele zu geben", gedacht haben an die schlimmste, eigentlichste Noth und Haft, in der sich die Menschen befinden, d. h. nicht an den Tod, auch nicht an die bloße „Schuld", sondern an die Knechtschaft der Sünde. Dafür spricht auch durchaus der Zusammenhang. Während dem gegebenen Anlaß der Rede, der Bitte der Zebedaiden um die Ehrenplätze in seinem Reiche, der Gedanke an die Schuldhaft oder die Todeshaft schlechterdings fern liegt, wird Jesus an die Bande der Selbstsucht und Weltlust gedacht haben, welche, wie jenes Verlangen seiner Lieblinge verrieth, auch die Besten und Frömmsten noch immer umschlangen, und wird der Hoffnung Ausdruck gegeben haben, daß durch seinen bevorstehenden Tod diese Bande endlich gesprengt werden würden. Mußten doch durch seinen Kreuzestod die Fäden, welche die Seinen noch immer mit der ihn zu Tode bringenden Welt im Zusammenhang hielten, endgültig zerrissen werden, so daß von da an — mit Paulus zu reden — die Welt ihnen gekreuzigt war und sie der Welt. — Die herkömmliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung trägt sich in dies Wort begreiflicherweise um so zuversichtlicher ein, als sie hier einmal das ihr eigentlich unentbehrliche ἀντί findet, welches fast das ganze übrige Neue Testament ihr versagt. Daß das ἀντί bei dem Bilde eines Loskaufs aus der Sclaverei sich aufs Beste erklärt, indem das Lösegeld recht eigentlich an Statt der Personen gegeben wird, welche

der Gewalthaber dafür loszugeben hat, bedarf keiner Ausführung. Dagegen an eine Bezahlung fremder Todesschuld durch stellvertretendes Erleiden derselben kann Jesus schon darum nicht gedacht haben, weil er durch die Voraussetzung, als könne und werde Gott ohne ein λύτρον nicht begnaden noch vergeben, alles zu nichte gemacht haben würde, was er von der freien Gnade Gottes und der allein durch des Sünders Umkehr bedingten Vergebung bis dahin gelehrt hatte.

9. Lehrgehalt der Abendmahlsstiftung.

Die reichste, vielseitigste, freilich auch entsprechend schwierigste Aussage über die Heilsbedeutung seines Sterbens hat Jesus auf der Schwelle des Todes selbst, in der Abendmahlseinsetzung gegeben (Matth. 26, 26—28; Marc. 14, 22—24; Luc. 22, 19. 20; 1. Kor. 11, 23—25). Indem er hier redet von dem Gegeben- oder Gebrochenwerden seines Leibes[1]) und Vergossenwerden seines Blutes für viele (— oder wie Paulus und Lucas haben: „für euch" —), bezeichnet er jedenfalls sein Sterben als etwas den Seinen zu Gute kommendes. Denn sein Leib, seines Lebens Bild und Gefäß, und sein Blut, seines Lebens Sitz und Träger nach biblischer Anschauung, sind nichts anderes als der feierlich-doppelte Ausdruck für das persönliche Leben, welches er in den gewaltsamen Tod dahingibt, und das ὑπὲρ πολλῶν oder ὑμῶν ist kein ἀντί, „anstatt", sondern „zum Besten", „zu Gute". Hiebei bildet das allein von Matthäus beigefügte εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν eine zwar — wie sich zeigen wird — nicht unrichtige, aber doch nur auf Rechnung des Evangelisten kommende Erläuterung. Jesus selbst erläutert den behaupteten Segen seines Todes in umfassenderer Weise durch eine zwiefache Anspielung — einmal auf das Passahmahl, dessen Typus besonders in der Brodbrechung und in dem „Das ist mein Leib" hervortritt, sodann auf das Bundesopfer am Sinai, auf welches die bei der Kelchreichung gesprochenen Worte „Das ist mein Bundesblut" (oder wie Paulus umschreibt: „Das ist der neue Bund in meinem Blute") Bezug nimmt. Gehen wir jeder von beiden Beziehungen nach, ohne dabei zu vergessen, daß dieselben als Anspielungen, und zumal als verschiedenartige Anspielungen zur Erläuterung Einer und derselben Stiftung, nicht über die wirklich

[1]) Daß 1. Kor. 11, 24 das κλώμενον nach ὑπὲρ ὑμῶν unächt sei, glaube ich nicht. Das bloße τὸ αἷμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν wäre unnatürlich-prägnant, und wenn das Particip Glosse wäre, so hätten die Abschreiber aus Lucas διδόμενον ergänzt, nicht aber das originelle κλώμενον gesetzt.

hervortretenden Vergleichungspunkte hinaus zu verfolgen sind. Das Passah bedeutete Verschonung, also Vergebung und Errettung für die, welche — an sich so todeswürdig wie die Aegypter — an dem Blute des Opferlammes eine Sühne hatten, — eine Sühne darum, weil sie den Leib dieses Lammes aßen und so das Opfer sich aneigneten. Indem Jesus den Seinen im Sinnbilde des ungesäuerten Brodes ebenso seinen für sie zu brechenden Leib zur Aneignung, zur Speise darbietet, drückt er den Gedanken aus, daß sein in den Tod zu gebendes (aber nicht im Tode bleibendes) Leben von ihnen innerlich angeeignet werden, ihnen zur Speise des inneren Lebens werden solle, und daß, wenn das geschehe, seine Todeshingabe ihnen zur Versühnung, zur Vergebung und Errettung dienen werde. Diese Symbolik gibt also allerdings seinem Tode als solchem, als Thatsache der Lebenshingabe, eine Heilsbedeutung; aber sie thut das doch nur im Zusammenhang mit einer Heilsbedeutung seines durch den Tod hindurchgehenden Lebens, welches den Jüngern zur geistlichen Speise, zum anzueignenden Lebensbrode nur werden kann, wenn es nicht im Tode untergeht; so daß neben dem Todesgedanken auch der der Auferstehung, der Verklärung seines — dann den Seinen innerlich mitzutheilenden — Lebens hier zu erkennen ist. — Was die andere Anspielung betrifft, die auf das Bundesopfer am Sinai, so ist bei ihr einmal das mosaische Handeln Exod. 24, dann aber auch die Weissagung des Jeremia vom neuen Bunde Jer. 31, 31—34 zu bedenken. Denn das ist klar: indem Jesus sein Blut „Bundesblut“ nennt, denkt er — auch wenn er das Wort τῆς καινῆς nicht hinzugefügt hat —, an jenen geweissagten neuen Bund, welcher durch sein Blutvergießen ebenso zum Abschluß kommen soll wie der alte Bund am Sinai durch das Blut der Opferthiere, mit welchem Mose nach Ex. 24 beim feierlichen Abschluß des Stiftungsactes das Volk besprengt. Nun ist zu beachten, daß diese Blutbesprengung die ganze Bundesstiftung nicht einleitet, sondern abschließt; sie erfolgt erst, als Gott seine Offenbarung vollzogen und das Volk die feierliche Erklärung abgegeben hat: „Alle Worte, die der Herr gesagt hat, wollen wir thun“ (v. 3). Sie ist also nicht Begründung oder Ermöglichung, sondern Bestätigung des sinaitischen Bundes, und wenn sie, wie kein Zweifel ist, Entsündigung des mit Gott in Gemeinschaft tretenden Volkes bedeutet[1]), so steht diese Entsündigung

[1]) Wendt a. a. O. S. 519 spricht freilich dem Bundesopfer jede „Beziehung auf des Volkes Sünde“ ab. Aber das ist gegen alle biblische Anschauung

doch zu dem Gehorsamsgelübde des Volkes in keinem andern Verhältniß, als bei der Taufe Johannis oder in der Lehre Jesu die göttliche Vergebung zur menschlichen Sinnesänderung; sie erfolgt auf jenes Gelübde hin. Stellt nun Jesus sein Selbstopfer mit jenem Bundesopfer in Vergleich, so kann hienach sein Sinn nicht der sein, daß durch sein Sterben der neue Bund der Gnade und Vergebung erst begründet oder ermöglicht, also ein gnädiger Vater im Himmel erst gewonnen werde, sondern allein das kann sein Sinn sein, daß durch dasselbe der neue Bund **bestätigt**, d. h. denen, welche in denselben von Herzen eintreten, die Gnade des Vatergottes und die in dieser enthaltene Sündenvergebung durch seinen Tod als Pfand derselben versiegelt werden solle. Und hiemit rechtfertigt sich allerdings das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν des Matthäus; aber den Vollsinn des ὑπὲρ πολλῶν oder ὑμῶν drückt es doch nicht aus. Denn wie nach dem im ersten Einsetzungsworte angewandten Passahtypus der Opfertod Jesu nicht blos dazu da ist, das neutestamentliche Bundesvolk zu versühnen, sondern vor allem dazu, ihm die Aneignung des für es dahingegebenen Lebens zu vermitteln, ihm Speise eines neuen Lebens zu werden und so erst ihm die Versühnung und Errettung im Gericht zu verbürgen, so muß es auch in dem zweiten Einsetzungsworte sich verhalten. Ist doch nach Jer. 31, 31—34 der neue Bund nicht blos ein Bund der Sündenvergebung, sondern zuerst und vor allem der inneren Umwandlung, der Wiedergeburt — „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und

---

und gegen alle biblische Theologie: vgl. Hebr. 9, 19—22; Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 500, und Oehler, ATl. Theologie, S. 407—408. Der genannte Gelehrte geht noch weiter und spricht auch dem in der Abendmahlseinsetzung ausgedrückten Todesgedanken Jesu jede Beziehung auf Entsündigung ab (a. a. O. S. 522), — allerdings im kühnen Widerspruch gegen die Auslegung, welche bereits die apostolische Zeit (Matth. 26, 28) und die ganze Christenheit bis heute dem „Für euch" gegeben hat! Was hat W. dieser Auslegung Besseres entgegenzusetzen? „Jesus hat in den Abendmahlsworten die Heilsbedeutung (seines Todes) insofern bezeichnet, als sein Tod als eine für Gott werthvolle Leistung auf Gott wirksam ist, um ihn zur Aufrechterhaltung seiner verheißenen Heilsgemeinschaft und zur Verleihung seines Heils an die Jünger zu bestimmen" (S. 520). Also der Gott und Vater Jesu Christi, der die ewige Liebe und Treue selbst ist, mußte, nachdem er sein Reich und Heil hatte erscheinen lassen, im Sinne Jesu erst **durch eine werthvolle Leistung bestimmt** werden, dasselbe auch „aufrechtzuerhalten und zu verleihen"? Mit solchen Entdeckungen verbessert man die kirchliche Lehrtradition wahrlich nicht. —

in ihren Sinn schreiben" —, und so erst ein Bund auch der Vergebung und Rechtfertigung (v. 34). Und so wird auch Jesus, indem er sein zu vergießendes Blut „Bundesblut", Opferblut eines neuen Bundes nannte, die Heilswirkung seines Sterbens vor allem in die Erzeugung eines neuen Lebens in Gott gesetzt und nur im Zusammenhang damit auf die Verbürgung der Sündenvergebung bezogen haben. — Ob er bei beiden Anspielungen auch die in den betreffenden alttestamentlichen Riten allerdings enthaltene Idee der Sühne auf sein Blutvergießen hat anwenden wollen, wird schwer auszumachen sein, da kein ausdrückliches Wort darauf deutet; aber auch dies Gedanken-moment würde sich mit dem seither Gefundenen durchaus vereinigen. Denn wenn Jesus seinem Opfertode die Kraft zugetraut hat, in vielen die Sünde zu brechen, ein neues Leben in ihnen zu erzeugen und im Zusammenhange damit ihnen die göttliche Vergebung zu verbürgen, dann war seine Selbstopferung wahrhaftige Sühne, d. h. Gutmachung, Tilgung der Sünde vor Gott, sowohl im objectiven wie im subjectiven Sinne. Im objectiven, indem sie die Sünden vieler vor Gott aufwiegt und aufhebt, — allerdings nicht in dem juridischen Sinne einer Büßung der von ihnen verschuldeten Strafe, wohl aber in dem weit besseren dynamischen Sinne einer Macht, die Sünde in vielen zu brechen und so dieselben in den Augen Gottes, der die gebrochene, entwurzelte Sünde nicht weiter anrechnet, zu tilgen; und ebenso im subjectiven, indem sie dem sich bekehrenden Menschen für ebendiese göttliche Nichtanrechnung das vollkommene Pfand, die Bürgschaft des dafür eingesetzten Heilandslebens gibt, — ihn, mit Paulus zu reden, mit der Zuversicht erfüllt „Er, welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit Ihm nicht alles schenken?" (Röm. 8, 32). —

Fassen wir auf Grund alles Seitherigen die Heilsgedanken, welche Jesus mit seiner Selbstaufopferung verbindet, zusammen, so ergibt sich, daß er bald seinem Tode als solchem, bald seinem Sterben als nothwendigem Durchgang zu einem verklärten Leben Heilsbedeutung zuschreibt. Beides widerspricht sich nicht nur nicht, sondern ergänzt sich vielmehr zu einer lebendigen, vollbefriedigenden Anschauung, welche ihrerseits wieder mit allen vorangegangenen Zeugnissen seines Heilsgedankens im Einklang steht. Sein Tod als solcher wird nach Marc. 10, 45; Matth. 20, 28 die Bande vollends zerreißen, welche 10. Abschließendes.

auch die Besten noch im Weltsinn gefangen halten, aber er wird es doch nur denen thun, in welchen sein Leben schon Wurzel gefaßt hat, um sich dann — nach vollendetem Bruch mit der Welt — erst frei zu entfalten. Sein Tod wird nach Matth. 26, 28 das Siegel göttlicher Sündenvergebung sein, welches wider alle aus dem Schuldbewußtsein aufsteigenden Zweifel an der göttlichen Gnade endgültig beruhigt; aber es wird dies doch nur denen sein, welche — wie die ganze Abendmahlseinsetzung das ausdrückt — den für sie Gestorbenen in sich leben lassen durch Aufnahme seines für sie gegebenen Lebens in ihre Herzen. — So aufgefaßt, reimen sich seine Todesaussagen mit seiner vorgängigen gesammten Heilslehre, ja dienen derselben zu einer nicht zu entbehrenden Ergänzung und Vollendung. Denn das Naheherbeigekommensein des Himmelreiches, d. h. der Gottgemeinschaft, ist ja freilich schon verbürgt durch Jesu Zeugniß, wievielmehr durch seine Person, aus deren innerem Leben dies Zeugniß entspringt; und doch ist diese Bürgschaft erst eine vollkommene, wenn diese Person ihre Gotteinheit, der sie jenes Zeugniß entnimmt, bis aufs Blut bewährt und im Todesgehorsam vollendet hat. Wiederum, die erlösende, zugleich umbildende und rechtfertigende Macht, die in jener Botschaft und in dem Träger derselben liegt, ist zwar natürlich von Anbeginn vorhanden und wirksam; aber durchgreifend und weltüberwindend kann sie doch erst werden, wenn dieser persönliche Träger sich auch der äußersten Zusammenfassung der Macht der Finsterniß gegenüber als der unbedingte Sieger erwiesen und in dieser Siegesvollendung zugleich die zeitlich-räumliche Umschränkung abgestreift hat, um sich zum allgegenwärtigen Siegesprincip, zum innerlich mittheilbaren Geisteswesen (1. Kor. 15, 45) zu verklären. — Müßten wir dagegen die Todesaussagen Jesu, anstatt in diesem Sinne, in dem herkömmlichen auslegen, — dahin, daß erst durch das abstracte Factum seines Todes der Himmel aufgethan, die Vergebung ermöglicht und der zürnende Gott in einen himmlischen Vater verwandelt worden wäre, so wäre das ein Widerspruch gegen seine ganze vorgängige Heilslehre, wie er größer nicht gedacht werden könnte. Es würde dann durch jene Lehre von seinem Tode alles aufgehoben, was er zuvor von einem Herbeigekommensein des Himmelreiches, von einem seinen Kindern alle Schuld vergebenden Vater im Himmel, von einer Wiedergeburt aus der Aussaat seines Wortes und einem Seelenfrieden im sanften Joch seiner Nachfolge — nicht im Sinne

künftiger Ermöglichung, sondern gegenwärtiger Thatsächlichkeit — gelehrt hätte. Ja, es würde so sein ganzes vorangegangene wirksame Leben — und im Grunde auch das nachfolgende verklärte, das ja zum Heile weiter nichts beizutragen hätte — entwerthet. Dann würde der biblischen Theologie nichts übrig bleiben, als der Fülle gegentheiliger Zeugnisse gegenüber jene vereinzelten Todesaussprüche für unächt und Jesu später erst in den Mund gelegt zu halten, — ebendamit aber freilich die Abendmahlseinsetzung, dies Gewisseste von allem Gewissen, das uns von ihm überliefert ist, und ebenso die ganze nachmalige Apostellehre von seinem Heilandstode in ein unbegreifliches Räthsel zu verwandeln[1]). —

Siebentes Kapitel.

Die Gemeinde.

Das von Jesu in die Welt gebrachte Heil wirkt nicht nur auf den einzelnen Menschen als solchen, sondern ruft — der Grundlosung des Gottesreiches gemäß — sofort auch eine Gemeinschaft von Menschen, eine Werdegestalt des Reiches hervor. Denn ebendas, was die Menschen mit Gott als ihrem Vater eint, das eint sie auch als Brüder unter einander, und ebendas was sie von der unerlösten 1. Die Jüngerschaft.

[1]) Auch Weiß hat in der neuesten Auflage seiner NTl. Theologie S. 72 f. eine Vermittelung gesucht zwischen der Thatsache, daß Jesus seinen Gläubigen bereits zu seinen Lebzeiten die Sündenvergebung als gegenwärtige zugesprochen, und der Lehre, daß doch erst der erlösende Tod dieselbe „beschafft" habe. „Allerdings — heißt es S. 74 — sind die Reichsgenossen im Gottesreiche der sündenvergebenden Gnade ihres Vaters ohne Weiteres gewiß; aber wenn das Lebenswerk Jesu die Begründung des Gottesreiches war, und in seiner Lebenshingabe gipfelte, so war diese nothwendig, um das Volk, das der höchsten Liebesoffenbarung Gottes gegenüber sich unempfänglich gezeigt hatte, dennoch durch ein äußerstes Mittel in das neue Verhältniß zu Gott zu versetzen, das im Gottesreiche hergestellt werden sollte." Ich bekenne, daß diese Lösung des Räthsels mir dunkel geblieben ist. Soll das heißen, der Tod Jesu sei nothwendig gewesen nicht um derer willen, die schon bei Lebzeiten an ihn glaubten und ebendamit die Sündenvergebung bereits besaßen (Marc. 2, 5), sondern um des ungläubigen Volkes willen? Aber dann hätte Jesus in der Abendmahlseinsetzung sagen müssen, er lasse seinen Leib brechen und sein Blut vergießen um des ungläubigen Volkes willen, und nicht ὑπὲρ ὑμῶν!

Welt unterscheidet, macht sie auch gemeinsam zu einem „Salz der Erde" und „Licht der Welt". Diese natürlichen Gesetze des Himmelreiches verwirklichen sich schon zu Lebzeiten Jesu unter seinen Händen in der einfachsten und ungebundensten Form. Er sammelt nach Art der alten Prophetenschulen und der Schriftgelehrtenschulen seiner Zeit einen Jünger- oder Schülerkreis um sich, der mit der zunehmenden Unstätigkeit und Heimathlosigkeit seines Lebens den Character einer wandernden Familie annimmt (Matth. 8, 18—22; 10, 25b). Und er thut dies, theils um die für das Himmelreich Gewonnenen um ihrer selbst willen zu Vollbürgern desselben durchzubilden, theils um sie zu Werkzeugen der weiteren Ausbreitung desselben zu machen, um „fürs Himmelreich geschulte Schriftgelehrte" aus ihnen zu ziehen, wie es Matth. 13, 52 heißt. Nicht als hätte er dies mit ihm Leben und Wandern, das je länger je mehr die Daseinsform dieses Jüngerkreises ward, als eine Heilsbedingung allen auferlegt, welche am Himmelreiche theil haben wollten. Er hat manchen seiner besten Freunde, wie z. B. den Geschwistern in Bethanien, oder auch treuen Anhängern in Kapharnahum die Forderung dieser Nachfolge nie gestellt; ja er hat die Bitte darum unter Umständen abgeschlagen (Marc. 5, 18. 19) und in seinen späteren, gefährdeten Zeiten insgemein davon abgemahnt (Luc. 14, 25 f.; vgl. Matth. 8, 18. 20). Aber weil er nur im täglichen und gleichsam häuslichen Verkehr seine Predigt zur förmlichen Unterweisung werden lassen und durch die ganze Macht des persönlichen Umgangs und Vorbildes verstärken konnte, so lag ihm allerdings daran, möglichst viele, denen ihre natürlichen Pflichtverhältnisse es gestatteten, in jene Nachfolge hineinzuziehen (vgl. Matth. 8, 21. 22; Luc. 9, 59—62; Marc. 10, 21). Und je tiefer seine Erfahrung von der Unreife des Volkes ward (Matth. 9, 35—38), je mehr sein Blick zugleich über die Grenze seiner Erdentage hinausging, um so wichtiger ward ihm diese Jüngerschaft für die Ausbreitung und Fortsetzung seines Werkes. Um derselben bei ihrem ohne Zweifel vielfach wechselnden Bestande einen festen Stamm zu geben, wählte er aus ihr eine Zwölfzahl zu durchgängiger Begleitung seines Erdenlebens, für dessen vollständige Bezeugung er ebendamit vorsorgte, und bestimmte dieselben — wie es scheint von Anbeginn — zur Mission des Himmelreiches in dem besonderen Sinne eines förmlichen Lebensberufs (Marc. 1, 17; 3, 14. 15). Ihre Zwölfzahl zielte ohne Zweifel auf das Zwölf-stämmevolk, welches durch sie —

sei's zu seinen Lebzeiten oder nach denselben — zum Reiche Gottes berufen werden sollte (Matth. 19, 28), und demgemäß wird auch der Name „Apostel", d. h. Sendboten, welchen die Urkirche ihnen von Anbeginn mit Auszeichnung gegeben hat, auf Jesum selbst zurückzuführen sein (Luc. 6, 13). Aber mit nichten hat Jesus in dieser Wahl und Beauftragung ein Amt im Sinne rechtlicher Einrichtung oder besonderer Vollmachten gestiftet. Nicht einmal ein ausschließliches oder bevorrechtetes Missionsamt; — hat er doch nach unverwerflicher Nachricht schon zu ihren Lebzeiten bis zu siebzig Jünger ausgesandt (Luc. 10, 1 und 17) und zumal die spätere Ausbreitung seines Reiches allen den Seinen anbefohlen (Matth. 5, 13. 14) —; noch weniger ein für seine nachmalige Gemeinde bevollmächtigtes Amt der Lehre und Leitung. Vielmehr hat er — ohne einen Unterschied von „Großen" und „Kleinen" unter seinen Jüngern zu verkennen und z. B. die überlegene männliche Reife und Führergabe eines Petrus unverwerthet zu lassen (Matth. 18, 10; Marc. 10, 43; Luc. 12, 42; Joh. 21, 15 ff.) — ihnen jeden Rangunterschied abgesprochen und sie lediglich in das Verhältniß brüderlicher Gleichheit gestellt (Matth. 23, 8). Er hat jede Lehrherrschaft und bevormundende Hoheit in seiner Jüngergemeinde verpönt, indem er seinen Jüngern den Rabbi-titel verbot und ihnen zurief: „Ihr sollt niemanden „Vater" und niemanden „Meister" nennen auf Erden; Einer ist euer Vater, — der im Himmel ist; Einer ist euer Meister, der Messias (Matth. 23, 8—10). Ja er hat jedes Uebereinanderhinauswollen, jede Herrscherlust unter den Seinen verpönt, und allein den Wetteifer der Selbstverleugnung und dienenden Liebe unter ihnen zugelassen, einer dienenden Liebe, in welcher er, nach dem Vergleich mit seinem eigenen erlösenden Liebesdienst (Matth. 20, 28) zu urtheilen, vor allem die Macht wechselseitiger Förderung zum ewigen Heile erblickt haben wird (Matth. 20, 26. 27; Luc. 22, 25. 26)[1]).

Von dieser ersten, vorläufigen Form einer Schulgemeinschaft, in der sein Reich Gestalt gewinnt, hebt sich ab die „Gemeinde" (oder „Kirche"), ἐκκλησία, welche Matth. 16, 18 als erst zu er- 2. Die Gemeinde.

[1]) Das Königthum, welches Jesus ihnen Luc. 22, 28 verheißt, und welches Wendt auf ihr Fortwirken zur Aufrichtung des messianischen Reiches deutet (a. a. O. S. 615), geht vielmehr auf ihre Stellung im vollendeten Reiche (Luc. 19. 17 f.; Matth. 20, 28) und ist gar nichts specifisch Apostolisches, sondern eine allgemeine Christenverheißung; vgl. 1. Kor. 4, 8; Apok. 1, 6; und 5, 10.

bauende auftritt. Spät und spärlich kommt die ἐκκλησία in den Aussprüchen Jesu vor, nächst der eben angeführten Stelle wörtlich nur noch in dem allerdings mehrfach bedeutsamen, wie eine magna charta der Kirche erscheinenden Abschnitt Matth. 18, 15—20; aber es ist durchaus kein ernstlicher Grund vorhanden, ihm diese Worte abzusprechen und sie auf späteren, kirchlichen Ursprung zurückzuführen. Denn nicht nur ist ἐκκλησία (= קָהָל oder עֵדָה, Versammlung, oder „Gemeinde" in jenem ursprünglichen Sinne, wie Luther Ap.-G. 19, 39 das Wort von einer Bürgerversammlung gebraucht), ein bereits alttestamentlicher Begriff, sondern es läßt sich auch sehr wohl einsehen, warum Jesus erst spät, dann aber mit Nöthigung darauf kam, sich denselben anzueignen. So lange die Hoffnung bestand, daß sein Werk in der alttestamentlichen Volksgemeinde als solcher sich verwirklichen werde, konnte von der Stiftung einer eignen Gemeinde nicht die Rede sein; als aber diese Hoffnung zerrann, als mit seiner in Sicht tretenden Verwerfung und Kreuzigung der entschiedene Bruch zwischen seiner Reichssache und der verfaßten jüdischen Volksgemeinschaft sich als unabwendbar herausstellte, wie hätte Jesus da seine Jüngerschaft als jenseits seines Todes eintretende Trägerin der Reichssache anders denken sollen, als in Gestalt einer von der jüdischen Religionsgemeinschaft sich unterscheidenden, in seinem Namen Gott als Vater anbetenden Gemeinde? — Aber die beiden Stellen Matth. 16, 18 und 18, 15—20 führen uns auch positiv in die Ausbildung des Gemeindegedankens in der Seele Jesu hinein. In der ersteren — „Auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten des Hades sollen sie nicht überwältigen" — tritt der Begriff noch in rein-idealer Fassung auf. Die „Gemeinde" ist hier die Eine, neben der es keine zweite geben kann; sie ist die zu allen Zeiten und an allen Orten selbige, die als solche die Gewähr der Unvergänglichkeit hat, die Verheißung, von den sonst alle geschichtlichen Erscheinungen bewältigenden und auf Nimmerwiederkehr verschließenden Pforten des Todesreiches nicht bewältigt zu werden[1]). In der anderen

[1]) Denn die πύλαι ᾅδου sind nicht, wie der Unverstand zuweilen meint, die Pforten des Teufelsreiches, von dem nicht einzusehen wäre, warum es seine Thüren für sich fechten ließe; sondern die ehernen Pforten des Todtenreiches, des Reiches der Vergänglichkeit, die alles Erdgeborne „bewältigen", d. h. in sich aufnehmen und verschließen. Luther hat eben die sehr verschiedenen Begriffe „Hades" und „Gehenna" beide mit „Hölle" übersetzt.

Stelle — „Sage es der Gemeinde, und hört er die Gemeinde nicht, so sei er dir wie der Heide und Zöllner“ — ist sie vielmehr gedacht in ihrer sinnenfälligen Erscheinung, als die an einem bestimmten Orte wohnende, zu bestimmten Zeiten sich versammelnde Einzelgemeinde; denn nur einer solchen läßt sich etwas vortragen und nur von einer solchen kann ein hartnäckiger Sünder vermahnt und ausgeschlossen werden. Der ebendort sich findende Ausspruch aber: „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin, da bin Ich mitten unter ihnen“ — vermittelt gewissermaßen die sichtbare und die unsichtbare Natur der Kirche. Er enthält die ganze Begriffsbestimmung der Gemeinde Jesu: wo Menschen auch nur in der allergeringsten Zahl sich im Glauben an Ihn zusammenfinden; im Gedanken an Ihn und Vertrauen auf Ihn zur Anbetung Gottes vereinigen, da ist christliche Gemeinde, — an hundert und hundert Orten auf weitem Erdenrund; und wie schon in Israel die tausende zerstreuter Synagogengemeinden durch den Namen Jehovahs und Seine Gegenwart im Tempel zu Einer großen Gemeinde zusammengefaßt wurden, so alle diese christlichen Versammlungen durch Jesu Namen und seine allgegenwärtige Gemeinschaft. — Das führt uns auf sein persönliches Verhältniß zur Gemeinde und so noch tiefer in deren Wesen und Bedeutung hinein. Nach Matth. 16, 18 will er selbst „seine Gemeinde bauen“, in einer Zukunft („οἰκοδομήσω“), welche nach dem ganzen Zusammenhang nur jenseits seines Todes liegen kann (vgl. v. 21 f.). Das Wort bezeugt also die Selbstgewißheit eines durch den Tod hindurchgehenden Lebens, das von der Erde und den Seinen auf Erden unabgeschieden eines machtvollen Fortwirkens und Neuschaffens fähig ist; es ist mit Einem Worte die (schon in seinen Todesaussprüchen mitgesetzte) Auferstehungsgewißheit, aus welcher heraus es geredet ist. Und auf dasselbe Zukunftsleben weist, trotz des vergegenwärtigenden Präsens εἰμι, der Ausspruch: „Wo zwei oder drei versammelt sind in Meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“; denn das setzt, da es an hundert Orten zugleich sein kann, ein nicht mehr an die räumlichen Schranken und irdischen Lebensbedingungen gebundenes Dasein, ein verklärtes, zu göttlicher Existenzweise erhöhtes Leben voraus. Und so sehen wir hier — deutlicher als vielleicht irgend sonstwo — in den Auferstehungsgedanken Jesu hinein, einen Gedanken, der ja für ihn mit seinem Todesgedanken unzertrennlich verbunden sein mußte, so gewiß dieser Tod sein Werk auf Erden nicht vernichten,

sondern entscheidend fördern sollte; wir sehen insonderheit in den Zusammenhang hinein, in welchem ihm seine Auferstehung mit der Fortdauer und dem Fortgang seiner Reichssache stand. Erst kraft seiner Auferstehung wird er seine Gemeinde bauen und inmitten derselben wohnen, — wie Jehovah im Tempel inmitten der alttestamentlichen Gemeinde wohnend gedacht war. Und in dieser seiner Gemeinde wird er nach seinem Tode auf Erden überhaupt fortleben und fortwirken; Er im Geiste, in verklärter, vergeisteter Lebensform, wird ihre treibende Seele —, und sie wird, wie hernach die Apostel sagen, sein Leib, sein in der Menschheit fortwirkendes Organ sein. — Nach unserer gewohnten Art zu denken, scheint uns hier das Mittelglied der Geistesausgießung zu fehlen. Und überhaupt fällt es auf, daß in der synoptischen Ueberlieferung so wenig vom „heiligen Geiste“ die Rede ist, der doch im Alten Testamente als die Erstlingsgabe des messianischen Reiches gedacht und noch vom Täufer als messianisches Gegenbild seines Taufwassers verheißen war. Nur einmal klingt in den synoptischen Jesussprüchen dieselbe Form der Verheißung an: da wo er seinen Jüngern für ihre künftige Berufserfüllung und Verantwortung die Zusage gibt, daß „ihres Vaters Geist in ihnen reden werde“; Matth. 10, 20. Das Räthsel löst sich, wenn wir bedenken, daß auch in den johanneischen Abschiedsreden, welche die Dürftigkeit der synoptischen Ueberlieferung in diesem Stücke ergänzen, die Verheißung des Parakleten, des zum Ersatz zu sendenden Geistes, und die Zusage des Herrn, selber zu den Seinen zurückzukehren und in unzertrennlicher Gemeinschaft mit und in ihnen zu leben, der Sache nach eins und dasselbe ist. Denn während für die Erdentage Jesu, wie die Rede von der Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12) zeigt, der Menschensohn und der heilige Geist, die irdische, verhüllte, verkennbare Erscheinung des Göttlichen auf Erden, und das in ihm lebende und durch ihn wirkende Wesen desselben, der Geist, noch zweierlei sind, so hört mit Jesu Verklärung dieser Unterschied, soweit es seine irdische Gegenwart und Wirksamkeit angeht, auf: der Herr wird eben kraft seines Todes und seiner Auferstehung — mit Paulus zu reden — zum πνεῦμα ζωοποιοῦν (1. Kor. 15, 45) zum lebendigmachenden Geiste. In der synoptischen Ueberlieferung aber waltet die persönlichere Fassung der künftigen geistigen Gemeinschaft und Wirksamkeit vor, — sowohl in den beiden seither besprochenen Aussprüchen, wie noch einmal in dem Schlußwort des Matthäusevangeliums, welches mit

der Geistesverheißung am Schlusse des Lucas (24, 49) sich deckt: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" (Matth. 28, 20). —

3. Gemeindeordnung: a) Geistesregiment, Glaube und Gebet, Binden und Lösen.

Aus dieser Voraussetzung der Gegenwart Christi im Geiste entspringt nun was wir die Gemeindeordnung Jesu nennen können und vor allem Matth. 18, 15—20 angedeutet finden. Eine wunderbare Ordnung des Geistes und der Freiheit. Kein Statut und sichtbares Regiment, wie die Reiche dieser Welt es als unentbehrliche Grundlage haben, findet sich hier. Vielmehr was die Jüngerschaft in Sprüchen wie Matth. 20, 25—27; 23, 8—11 voraus vernommen, das wird Matth. 18, 15—20 für die ganze künftige Gemeinde bestätigt. „Sündigt dein **Bruder**", so hebt der denkwürdige Spruch an. Also eine **Brüdergemeinde** soll seine Gemeinde sein; wie schon jenes Wort betonte „Einer ist euer Meister; ihr alle aber seid Brüder." In dieser Brudergemeinde haben alle das Amt, einander zu bessern und zu bewahren; sie ruhet auf dem Recht und der Pflicht allgemeiner, wechselseitiger Seelsorge: „Sündigt dein Bruder, so strafe ihn d. h. zeihe ihn seiner Sünde zwischen dir und ihm allein; hört er dich, so hast du deinen Bruder (für Gott und sein Reich zurück-)gewonnen; hört er dich nicht, so nimm zu dir noch einen oder zwei" u. s. w. Weiter aber: diese Brüdergemeinde als solche ist in ihren eigenen Angelegenheiten die höchste, letztentscheidende Behörde. „Hört er (der Sündigende) dich und die zwei oder drei, die ihn vermahnt haben, nicht, so sage es der Gemeinde: hört er die **Gemeinde** nicht, so sei er dir wie der Heide und Zöllner." Und nicht blos bei der Zuchtübung, auf welche wir demnächst zurückkommen werden, soll es so sein: auch bei den folgenden Vollmachten des „Bindens und Lösens" und des einmüthigen, erhörlichen Gebets sind die „Ihr" nicht, wie man so oft hört, die Apostel, sondern wie der ganze Zusammenhang fordert, die Jesusjünger überhaupt, die Gemeindeglieder alle. Denn so lautet v. 20 die Begründung jener Vollmachten ausdrücklich: „Wo zwei oder drei in Meinem Namen versammelt sind, da bin Ich mitten unter ihnen"; die Vollmachten ruhen in der Versammlung der Gläubigen als solcher, in der Gemeinde. Eben weil Er die in seinem Namen sich Versammelnden unsichtbar, im Geiste, regieren will, so können und müssen sie sichtbarerweise, in den greifbaren Acten des Gemeindelebens, sich selbst regieren. Wie dürfte es auch anders sein in der Gemeinde des neuen Bundes, in der ebendies den tiefsten Unterschied

von der alttestamentlichen machen soll, daß in ihr der Geist des Herrn nicht mehr die Vorzugsgabe einzelner Personen und Aemter ist, sondern „ausgegossen ist über alles Fleisch", und darum auch der Geistesbesitz der Gesammtheit immer ein reicherer, allseitigerer sein wird als der eines einzelnen wenn auch noch so hervorragenden Mitgliedes? — Die subjective Vermittelung aber, kraft welcher dies Regiertwerden durch den Herrn, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17), sich ermöglicht und vollzieht, ist der Glaube. Ohne daß das Wort ausgesprochen würde, ist der Glaube an Ihn als den Messias als Princip des Gemeindelebens vorausgesetzt in dem „Sich versammeln auf Meinen Namen hin", nämlich um in diesem Namen Gott als Vater anzurufen. So ist sein (Heilands-)Name der eigenthümliche Glaubensgegenstand (Ap.-G. 4. 12), und im Glauben an diesen Namen sind sie mit Ihm, dem unsichtbaren, verklärten Herrn und Meister, wie auch unter einander, verbunden. Von da aus erklärt sich zunächst die Erhörlichkeit des Gemeindegebets: „Wo zwei unter euch auf Erden zusammenstimmen werden, — worum immer sie bitten wollen, das wird ihnen zu Theil werden von meinem Vater im Himmel" (v. 19). Es ist hier, wie der folgende Vers mit seinem „In meinem Namen" zeigt, von ebendem die Rede, was im Johannesevangelium als „Gebet im Namen Jesu" bezeichnet wird (Joh. 14, 13. 14). Die Voraussetzung ist, daß Er im Geiste das einigende Element ist, kraft dessen die beiden zusammenstimmen: so ist Er es, der die Bitte ihnen eingibt, und weil sie so aus seinem Sinne und Geiste geboren, aus dem Glauben an Ihn entsprungen ist, so wird sie sich auch mit den ewigen Gottesgedanken im Himmel begegnen und erhört werden. — Aus demselben Gesichtspunkt des Glaubens und der durch den Glauben vermittelten Geistesgemeinschaft mit Ihm gewinnt ebenso die voraufgehende Zusage in betreff des „Bindens und Lösens" ihr Licht. Was ist mit diesem schon 16, 19 in den Verheißungen an Petrus aufgetretenen Binden und Lösen gemeint? Altherkömmlich wird es im Sinne von Sünde-behalten oder Sünde-erlassen (Joh. 20, 23) genommen und so mit der vorhergegangenen Ausschließungsbefugniß in Zusammenhang gebracht. Aber weder begreift man dann die beidesmalige Voranstellung des „Bindens", da es dem Himmelreiche (Matth. 16, 19) doch vielmehr ums Entbinden der Gewissen als ums Fesseln derselben zu thun ist, noch auch die beidesmalige Setzung eines neutralen Objects (ὅ, ὅσα), da es sich doch um innerlich zu verhaftende oder los-

zugebende Menschen handeln würde. Denkt man aber bei dem ὅ, ὅσα nicht an die Menschen, sondern an die Sünden, dann ist der Ausdruck erst recht unbegreiflich und sprachlich unmöglich, indem ein Begriff wie ἁμαρτήματα unter keinen Umständen unausgesprochen bleiben und blos hinzugedacht werden könnte. Selbst die Freunde dieser Auslegung müssen gestehen, daß wenn λύειν ἁμαρτίαν = „eine Sünde erlassen" noch etwa verständlich wäre, doch δέειν im Sinne von „Sünde-behalten" oder Sünder für der Strafe Gottes verfallen erklären, unerhört und unerklärlich bleibt[1]). Dagegen haben die Kenner des Rabbinischen und Talmudischen uns belehrt, daß „Binden und Lösen" in der Sprache der Schriftgelehrten durchaus gangbar war für „Etwas für verbindlich oder für unverbindlich, für verboten oder erlaubt erklären"[2]), und dieser Sprachgebrauch klingt auch in den sonstigen Reden Jesu an, hinsichtlich des „Lösens" geradezu Matth. 5, 19, hinsichtlich des „Bindens" wenigstens in der Anspielung Matth. 23, 4. Daß aber in Matth. 18, 18 wider diese sprachlich und geschichtlich empfohlene Auslegung und für die hergebrachte der Zusammenhang entscheide, ist eine irrige Behauptung[3]). Unmöglich kann die v. 15 bis 17 aufgestellte Zuchtordnung mit dem gesammten Bereich der christlichen Sündenvergebung sich decken; sie kann sich, wie auch das „Dann hast du deinen Bruder gewonnen" (d. h. von dem Verlorengehen bewahrt, vgl. Jac. 5, 19. 20) erkennen läßt, nur beziehen auf solche Sünden, welche den Christenstand aufhoben und darum mit der Gemeindezugehörigkeit unvereinbar waren; damit aber ist der vermeintliche Zusammenhang der Zuchtübung und der (auf alle Verfehlungen sich erstreckenden) Absolution oder Retention zerstört. Dagegen leuchtet ein, daß jenes richterliche Verfahren der Gemeinde nothwendig ein gesetzgebendes voraussetzt, — darüber, was mit ihrem Bürgerrechte vereinbar und was unvereinbar sei, und wenn der ganze Gedanke der „Gemeinde" bei Jesu auf der Voraussicht eines religiösen Ausscheidens der Seinen aus dem Judenthum ruhte, so begreift sich sehr wohl, warum er in beiden einschlägigen Stellen gerade diese gesetz-

---

[1]) Vgl. Cremer a. a. O. S. 571.

[2]) So Lightfoot, Schöttchen, Wetstein. Nur ist der genaue Sinn des häufigen „Schola Hilleliana solvit, Schammajana ligat" nicht: „jene erlaubt, diese verbietet", denn die Schriftgelehrten haben nichts zu erlauben und zu verbieten; sondern jene erklärt für unverbindlich, für freigegeben, diese für verbindlich, für vinculirt." —

[3]) So Weiß a. a. O. S. 106.

gebende Befugniß seiner künftigen Gemeinde betont. Nicht alles, was er und seine Jünger von mosaischem und traditionellem Gesetz und Gebot jetzt noch hielten, sollte für seine künftige Gemeinde verbindlich bleiben, aber keineswegs auch alles hinfallen. Hier also war eine neue sittliche Gesetzgebung, eine Findung des mit dem Bürgerrecht des Gottesreiches Vereinbaren und Unvereinbaren nöthig, und wem anders konnte dieselbe zustehen als der Gemeinde der Gläubigen? Aus dem Princip des Glaubens an Ihn, aus der Geistesgemeinschaft mit Ihm heraus mußte sie das sittlich Zulässige und Nichtzulässige bestimmen, und so die Gottesgedanken treffen, welche er selbst im Einzelnen nicht im Voraus aussprechen konnte (Joh. 16, 12); also mit himmlischer Genehmigung „binden und lösen", und dies „Binden und Lösen" mußte die Voraussetzung ihrer Zucht und ihres etwaigen Ausschließungsverfahrens sein[1]).

4. Die Gemeindeordnung: b) Liebe, Zucht, Unfehlbarkeit.

Mit dem Glauben aber waltet in der Gemeinde Jesu die aus demselben entspringende Liebe, welche die Gläubigen als Eines Vaters Kinder und Eines Meisters Jünger brüderlich unter einander vereint. Sie entzündet einen wechselseitigen Austausch des Gebens und des Nehmens, wobei das Geben als das selbstlosere seliger ist als das Nehmen (Ap.-G. 20, 35), und schafft so, daß die „Kleinen", die Einfältigen und Geringen, sich dienen lassen können ohne Beschämung, die Großen aber, die Begabten und Hervorragenden, ihre Größe eben im Dienen finden. So können hier aus der allgemeinen brüderlichen Aufgabe allerdings auch besondere Aufgaben (Aemter) entstehen, wie z. B. im Hauswesen ein Haushalter über das andere Gesinde gesetzt wird, daß er einem jeden seine Gebühr gebe zu seiner Zeit (Luc. 12, 41. 42). Aber diese „Aemter" sind, wie das griechische Wort διακονίαι sagt, „Dienste", Liebesdienste, welche die wesentliche Gleichheit aller nicht aufheben, und in denen der damit Betraute ebensowohl herabsteigt wie er emporgehoben wird (Matth. 20, 26. 27). — Gleicherweise gehen ferner aus der Liebe Vergebung und brüderliche Zucht hervor. Vergebung so reichlich, daß wenn der Bruder siebenmal am Tage den Bruder kränkte, und siebenmal käme, um zu sagen „Es ist mir leid", die Vergebung immer wieder

[1]) So hat z. B. die apostolische Gemeinde die Beschneidung „gelöst" d. h. freigegeben, dagegen die πορνεία d. h. den außerehelichen Geschlechtsverkehr „gebunden" d. h. für verboten, für unvereinbar mit dem Christenstande erklärt. Vgl. Ap.-G. 15, 19. 20.

sich erneuern müßte, Luc. 17, 3. 4. Gleichwohl gilt hier kein weichliches Verwöhnen, kein Uebersehen und Hegen der Sünde im Anderen, denn die rechte, geheiligte Liebe will den Bruder bessern, und so hält sie ihm, zumal da, wo es sich nicht um vorübergehende Uebereilung, sondern um eine anhaftende Sünde, um eine den Stand eines Gotteskindes in Frage stellende Verirrung handelt, seine Sünde vor, um ihn vom Irrthum seines Weges zu bekehren. Und hier ists, wo aus der rein religiös-sittlichen Zucht, aus der Seelsorge, die sich unter vier Augen bemüht, den Bruder der göttlichen Ordnung zurückzugewinnen, nach Matth. 18, 15—17 unter Umständen auch die rechtliche Zucht, der amtliche Vorhalt, ja im äußersten Falle die Ausschließung aus der Gemeinde sich entwickeln kann und soll. Denn der unzweifelhafte und hartnäckige Verstoß gegen die heilige Hausordnung kann schließlich nicht geduldet werden, weil er diese Hausordnung selber umstößt, und so gebietet Jesus den im hartnäckigen Widerspruch gegen Gottes Gebot sich Versteifenden, wenn er auch auf die Mahnung der Gemeinde nicht hört, aus der brüderlichen Gemeinschaft auszuschließen[1]). Man hat hier zuweilen einen fremden Blutstropfen in seiner Lehre finden wollen, eine Grenzbestimmung für die Liebe, welche doch eine unbegrenzte sein solle. Aber man hat dabei verkannt, daß doch auch die unendliche Liebe Gottes dem hartnäckigen und muthwilligen Sünder gegenüber eine Grenze ziehen muß, wenn sie nicht aufhören soll, eine heilige zu sein. So muß es auch eine Selbstverwahrung der Gemeinde Gottes geben, welche es ausschließt, den Unverbesserlichen wie einen Bruder in Christo zu behandeln und so diese Unverbesserlichkeit als mit dem Christenstande noch immer vereinbar erscheinen zu lassen. Daß mit der nothgedrungenen Aufkündigung des glaubensbrüderlichen Verhältnisses die suchende und erbarmende Liebe zum „Heiden und Zöllner“ nicht aufhört, vielmehr neu anfängt, nachdem in jener Aufkündigung dem Sünder keine Lieblosigkeit, sondern die einzige

---

[1]) Daß das „so sei er dir wie der Heide und Zöllner“ d. h. ebenso geachtet wie in der jüdischen Synagogalgemeinde der Heide oder Zöllner, die zu derselben nicht gehörten, nicht blos die Aufkündigung der brüderlichen Gemeinschaft seitens des vergeblich Ermahnenden besagen will, sondern diese Aufkündigung seitens der Gemeinde als solcher, kann nicht zweifelhaft sein. Denn nie würde Jesus innerhalb der Gemeinde einzelne Aufkündigungen des Bruderverhältnisses, während dasselbe im Allgemeinen noch fortbestanden hätte, geduldet, geschweige denn anempfohlen haben.

Liebe angethan worden ist, die ihm für jetzt erwiesen werden konnte, versteht sich für Jesum von selbst. — Eher könnte der wunderbare Idealismus dieser ganzen Gemeindeordnung Jesu befremden, der gar nicht zu bedenken scheint, daß die Gemeinde doch auch aus anderen Antrieben handeln könnte, als welche seine heilige Gegenwart in ihrer Mitte ihr gibt; daß sie dann auch einmal „einswerden" könnte, Ungöttliches zu erbitten, was ihr der Vater im Himmel nicht zu gewähren vermöchte, oder etwas „zu binden und zu lösen", was im Himmel nicht gebunden oder gelöst wäre, oder endlich, daß sie jene ihre Zuchtvollmacht auch einmal gegen einen Unschuldigen, gegen ein wirkliches Gotteskind mißbrauchen könnte. Jedenfalls verbürgt uns dieser Idealismus die Aechtheit der betreffenden Aussprüche: wären dieselben, wie manche urtheilen, späteren, kirchlichen Ursprunges, dann wären sie auch aus der Erfahrung des Abstandes zwischen Idee und Wirklichkeit heraus gedacht und würden irgendeinen Vorbehalt für diesen Abstand enthalten. Jener Idealismus ist der ächteste Styl Jesu, und er trägt seinen Vorbehalt in sich selbst. Selbstverständlich redet Jesus in dieser ganzen Betrachtung aus der reinen Idee heraus. So gewiß und soferne die Gemeinde wirklich „in seinem Namen versammelt ist", sein Andenken sie durchdringt und einigt, Er also wahrhaftig in ihrer Mitte sein kann, so gewiß und soferne wird alles sein wie er verheißt: wo diese Voraussetzung nicht zutrifft, da wird auch die Folgerung nicht eintreffen, — das versteht sich von selbst. So gibt ein König seinen Amtleuten und Gerichtshöfen Vollmacht in Seinem Namen zu handeln, freizusprechen oder zu verurtheilen, und verbürgt ihnen die königliche Bestätigung und Ausführung ihrer Entscheidungen: aber er thut das selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß sie nach seinen Gesetzen verfahren, und nicht im Widerspruch mit denselben. — Aber nicht als hätte Jesus sich über die Zukunft seiner Gemeinde einem trügerischen Idealismus hingegeben und von der Irrbarkeit und möglichen Entartung derselben keine Ahnung gehabt; das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen und manches ähnliche Wort bezeugt es anders. Nur die Zuversicht hat er gehabt, daß seine Gemeinde, wie sie von den Pforten des Hades nicht bewältigt werden sollte, so auch von seinem Namen nie lassen werde; daß sein Bild und Andenken in ihr immer wieder durchbrechen und so sein Geist, wenn auch ringend und kämpfend, in ihr immer wieder obsiegen werde. Und jedenfalls hat er eine andere Stätte seiner bleibenden Gegen-

wart und Wirksamkeit als die Gemeinde nicht gekannt. Keine greifbare Einrichtung, keine äußerliche Beamtung, an welche er das innerlichst Bedingte, seine verklärte Gegenwart im heiligen Geiste, hätte knüpfen können! So daß es immerhin dabei bleiben muß: die Gemeinde der Gläubigen als solche, die Gemeinde, welche durch Seinen Namen zusammengeführt und zusammengehalten wird, ist sein geschichtliches Organ, ist die Stätte seiner fortdauernden Offenbarung auf Erden; und wenn ihre Vollmacht und Unfehlbarkeit naturgemäß immer eine geistlich bedingte und damit verhältnißmäßig unsichtbare bleibt, niemals eine rechtlich-handgreifliche werden kann, so bleibt diese Gemeinde doch in ihren eigenen Angelegenheiten die einzig rechtmäßige höchste Instanz auf Erden, und jede rechtlich-handgreifliche Autorität, welche in ihr sich aufthun oder aufgethan haben möchte, um sie zu bevormunden und zu beherrschen, ist falsch, unrechtmäßig und von Ihm im Voraus gerichtet.

Das alles fiele freilich dahin, wenn die bekannte römische Deutung von Matth. 16, 18. 19 Recht hätte. Nach ihr hätte Jesus allerdings seiner Kirche eine sicht- und greifbare Autorität, ein Statut und Regiment gegeben, wie es durchgreifender nicht gedacht werden könnte: er hätte, ehe es noch eine ἐκκλησία gab, und damit eine solche überhaupt entstehen könnte, in seinem Petrus den Felsgrund einer Amtsgewalt gestiftet, an welchem die Unvergänglichkeit der Kirche, das „die Pforten des Hades sollen sie nicht bewältigen" hinge; eine Amtsgewalt, die dann vererbt wäre auf die römischen Bischöfe als die Rechtsnachfolger des Apostelfürsten. Er hätte den Petrus zu seinem Alter-ego, zu seinem Statthalter auf Erden eingesetzt, ihm die Schlüssel des Himmelreiches übergeben, und das „Binden und Lösen" zwar hernach auch den übrigen Aposteln als den Vorgängern der anderen Bischöfe und Priester mit übertragen, doch so, daß die Vollmacht und Rechtsnachfolge des Petrus immer der Felsengrund bliebe, der sie alle mit ihren Rechten und Amtsbefugnissen trüge. In der That, man begreift, wie das sich selbst feiernde Papstthum diese Worte um die Kuppel von St. Peter in Riesenbuchstaben schreiben mochte; man begreift, wie eine fleischliche Weise, geistliche Dinge zu deuten, meinen kann, hier den Rechtstitel des ganzen römischen Kirchenwesens in Händen zu haben. — Ohne Zweifel sind nicht alle protestantischen Gegenauslegungen glücklich gewesen. Daß Jesus mit dem „Felsen", auf den er seine

5. Die Vollmachten des Petrus Matth. 16, 18. 19.

Gemeinde bauen will, nicht sich selber meint; auch nicht das „Bekenntniß“ des Petrus, oder den „Glauben“, den Petrus soeben bekannt hat, sondern den Mann selbst, dem er den Felsennamen gegeben hat und dem er denselben nun als verdienten bestätigt, darüber kann angesichts der Worte Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν unter Vernünftigen kein Streit sein. Und nun scheinen allerdings die nächstfolgenden Worte καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν die Idee eines Stellvertreters und Statthalters Christi auf Erden entschieden zu bestätigen. Denn das Bild, welches diesen Worten zu Grunde liegt, kann nicht wohl das eines Thürhüters sein: das wäre einer der geringsten Dienste im Hause Gottes, während doch Jesus offenbar dem Petrus eine ausgezeichnete Stellung zusprechen will. Auch nicht — wie man nach Luc. 12, 42 vermuthen konnte — das Bild eines Haushofmeisters im Privathause, eines Oberknechtes, der die Schlüssel zu den Vorrathskammern in Händen hat: denn nicht auf ein Herausgeben von Vorräthen, sondern auf ein Einlassen oder Nichteinlassen von Personen wendet Jesus in Dingen des Himmelreiches dasselbe Bild auch anderweitig an (vgl. Matth. 23, 13; Luc. 11, 52). Vielmehr ist es das bei Jesajah Kap. 22 in Rede stehende Kronamt im Reiche Juda, auf welches Jesus anspielt; das Amt jenes Obersten über das königliche Haus, von dem es dort heißt „Ich will den Schlüssel des Hauses David auf seine Schulter legen, daß er aufthue und niemand zuschließe, daß er zuschließe und niemand aufthue.“ Deuten die Ausleger dies Schlüssel-sinnbild insgemein von richterlicher oder regierender Gewalt, so wird es doch natürlicher und richtiger sein, an den Zutritt zum königlichen Hause und zu des Königs Person zu denken, den jener Palastoberste zu gewähren oder zu versagen hatte, ohne daß ein Anderer anders zu verfügen in der Lage war. Hienach gebührt im Neuen Bunde und ewigen Vaterhause dies Amt im Verhältniß zu Gott vor allem Jesu selber: „Er hat den Schlüssel Davids, heißt es Apok. 3, 7, er thut auf, und niemand schließt zu; er schließt zu, und niemand thut auf.“ Ist aber von der irdischen Existenz des Reiches Gottes in der Gemeinde die Rede, und Jesus selbst als der König darinnen gedacht, als der Messias, wie in unsrer Stelle beides der Fall ist, so kann Jesus mit jenem Amte einen Andern betrauen. Er steht im Begriff von der Erde zu scheiden (Matth. 16, 21 ff.), wird also bald die Schlüssel des Himmelreiches hienieden nicht mehr persönlich

handhaben können: so bedarf er eines Stellvertreters, eines obersten Kronbeamten, wie dort in Israel, der nun fortfahre, in Seinem Namen den Menschen das Himmelreich zu erschließen, oder je nach Befund auch zu verschließen (daher wohl die Mehrzahl κλεῖδας), und so ernennt er den Petrus zu diesem seinem Schlüsselträger. Nun ist es allerdings eine in jeder Beziehung recht zweifelhafte Succession, auf Grund deren die römischen Bischöfe diese Stellung als Rechtsnachfolger des Petrus in Anspruch nehmen. Indeß, immerhin müßte es, wenn Jesus ein solches Statthalteramt auf Erden im rechtlichen Sinne gestiftet hätte, in dieser Statthalterschaft auch Rechtsnachfolger geben, und da würde es jedem anderen Bischof oder Amtsträger der Kirche immerhin schwer werden, bessere Rechtsansprüche zu erheben als der Bischof von Rom. Ja, wenn man hinzunimmt, daß zu der Schlüsselgewalt des Himmelreiches auch noch die Macht des Bindens und Lösens kommt, welche wir soeben als das Recht der Gesetzgebung im Reiche Gottes, der Entscheidung über das in der Kirche Zulässige und Unzulässige erklärt haben, so scheint es, als hätten wir hier als wohlbeurkundete Stiftung Christi nicht blos das Papstthum, sondern sogar das unfehlbare Papstthum, gegründet auf besseren Schriftbeweis als ihn das vaticanische Concil aufzutreiben gewußt hat; denn wessen Binden und Lösen jedesmal im Himmel richtig befunden wird, der ist doch gewiß unfehlbar zu nennen. — Nur daß dieser ganzen erschrecklichen Kette römischer Beweisführung gerade das erste Glied fehlt, an dem alle anderen hangen sollen: der Beweis, daß Jesus dort überhaupt ein Amt stiftet, daß er eine rechtliche Amtsgewalt überträgt, und nicht lediglich eine innerlich, geistlich, persönlich bedingte Vollmacht.

Je mehr man die Stelle überlegt, desto unmöglicher erscheint das erstere, desto klarer ergibt sich letzteres mit zwingender Nothwendigkeit. Zunächst ist der Anlaß des ganzen Ausspruchs ein rein persönlicher, das Bekenntniß des Petrus. Jesus hat die sinnlichen Messiashoffnungen der Galiläer enttäuscht durch Nicht-erfüllung derselben; sie halten ihn wohl noch für einen großen Propheten und Vorläufer, für einen Elias; aber für den Christus, den Messias und Gottessohn, den anfangs auf die Predigt des Täufers von dem nach ihm kommenden Größeren hin Tausende in ihm erwartet hatten, halten sie ihn nicht mehr. Er aber will dennoch als der Messias erkannt sein, nur in einem anderen und höheren, geistlichen Sinne, und darauf war seine Arbeit an seinen Jüngern gerichtet, daß sie

trotz des Mangels irdisch-sinnlicher Herrlichkeit ihn dennoch als Den erkennen möchten, der er war. Jetzt, an der Schwelle seines Todesganges, macht er auf seinen Umgang mit ihnen die Probe, ob er an ihnen wenigstens das Erstrebte erreicht, und er hat es erreicht an Einem, dem Gereiftesten unter ihnen, dem Petrus: Petrus kann auf die Frage „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?“ ihm aus innerstem Herzen antworten: „Du bist Christus (der Messias), des lebendigen Gottes Sohn!“ Das war ein anderes Glaubensbekenntniß als das von „Fleisch und Blut“ stammende, das sie einst in den Erstlingstagen am Jordan einander zugerufen hatten: „Wir haben den Messias gefunden“ (Joh. 1, 45); da hatte ein Mensch, der Täufer Johannes es ihnen gesagt, und in ungebrochener sinnlichen Erwartung hatten sie es geglaubt. Jetzt war diese Erwartung unerfüllt geblieben, aber eine innere Erfahrung, ein göttliches Geisteszeugniß in seinem Herzen hatte es dem Petrus dennoch offenbart, dennoch gewiß gemacht: er war der erste im neutestamentlichen Sinne Gläubige, den Jesus gewonnen; er war, indem er nicht aus Mittheilung von „Fleisch und Blut“, sondern aus „Offenbarung des himmlischen Vaters“ das „Du bist der Christus“ aussprechen konnte, mit Einem Worte der erste Christ. Und darauf beruht nun alles, was ihm Jesus Großes und vorderhand Einzigartiges sagt. Er sagt ihm daraufhin, gleichsam Anerkennung gegen Anerkennung setzend: „Und ich sage dir auch, du bist Petrus und auf diese πέτρα will ich meine Gemeinde bauen“: d. h. heute hast du den Felsennamen wahrgemacht, den ich dir gegeben; du bist der Fels, der erste feste Stein, auf den ich weiterbauen kann; und wenn ich, von der Erde scheidend, auch nur dich zurückließe in diesem innerlich erwachsenen, aus Gott geborenen Glauben und Erkennen, — ich hätte genug gelebt; ich hätte das Fundament gelegt, auf das ich dann als Verklärter vom Himmel herab meine Gemeinde erbauen könnte. Denn der erste lebendig Christgläubige ist ebendamit auch der geborene Christusprediger, der eine ganze Gemeinde von Christgläubigen ins Dasein rufen wird; wie das Petrus — nicht in Rom als mythischer Bischof —, sondern in Jerusalem am Pfingstfest (Ap.-G. 2, 14 f.) gethan hat. Und das eben ist's, was die folgenden Worte besagen: „Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben.“ Des Himmelreichs Schlüssel: das sind die Wahrheiten des Evangeliums, die Thatsachen der Reich-Gottes-erscheinung, durch welche Jesus seither selber den Menschen das Himmelreich aufgeschlossen, beziehungsweise

bei mangelnder Empfänglichkeit auch zugeschlossen hat: nun will er sie dem Ersten und bis dahin Einzigen hinterlassen, der ihn wahrhaft erkannt hat; denn der allein wird sie in seinem Sinne zu handhaben verstehen. Und aus derselben gläubigen Erkenntniß heraus, mit der Petrus Ihn zu predigen und so die Gemeinde zu stiften im Stande ist, wird er auch zu unterscheiden vermögen, was von der seitherigen Lebensordnung Israels in dieser Gemeinde verbindlich bleiben und was unverbindlich sein wird; also mit himmlischer Genehmigung „zu binden und zu lösen" im Stande sein. — So ruht alles, was dem Petrus dort zugesprochen wird, auf einem persönlichen Act des Glaubens, auf einem geistlichen Character, der als solcher rechtlich schlechthin unübertragbar ist. Rechtsnachfolger des Petrus, sofern von solchen überhaupt die Rede sein kann, sind nicht Bischöfe, nicht Päpste als solche, sondern Christgläubige wie er, die Christgläubigen allein, und die Christgläubigen alle. — So nur ist es auch kein Widerspruch, daß Jesus das „Binden und Lösen", welches er Matth. 16, 19 dem Petrus zuspricht, Matth. 18, 18 seinen Jüngern insgesammt, (d. h. nicht den Aposteln, sondern den Gläubigen, v. 20) zuerkennt. Was dem Ersten und bis dahin Einzigen Christgläubigen zukommt, das kommt selbstverständlich, sobald erst eine Gemeinde von Solchen bestehen wird, dieser Gemeinde der Gläubigen zu: wäre es dagegen in Matth. 16, 19 die Vollmacht eines geordneten Amtes in oder vielmehr über der Gemeinde, wovon Jesus redete, so könnte dieselbe unmöglich in Matth. 18, 18 der Gemeinde selbst zuerkannt werden. — So bestätigt die Stelle Matth. 16, 16—19 vielmehr, was wir vorhin von der Gemeinde sagten: daß keine Rechts- oder Amtsordnung ihre Grundlage bilde, sondern allein ihr geistliches Verhältniß zu Ihm, ihrem verklärten Haupte, und daß, weil das Verhältniß in allen das gleiche, allen gemeinsame sein soll, nämlich der Glaube an Ihn als den Messias, wie Petrus ihn dort bekennt, auch die Gemeinde als solche die Trägerin aller Gnadengüter und Reichsvollmachten sein müsse, welche Jesus den Seinen hinterläßt. —

6. Objective Haltpunkte des Gemeindelebens (Abendmahl und Taufe).

Nun bedurfte diese Gemeinde allerdings der Sicherung vor Einer Gefahr, welche in ihrer beschriebenen Natur lag, nämlich der Gefahr einer falschen, einseitigen Innerlichkeit, in welche ihr geistlicher und freiheitlicher Character sie verlocken konnte. Indem Seine geistige Gegenwart in ihrer Mitte etwas nothgedrungen Ungreifbares

behielt, drohte der Begeisterung des Glaubens und der Liebe im Zusammenhang mit der noch vorhandenen Schwäche des natürlichen Menschen die Möglichkeit, auch Fremdartiges oder Eigenmächtiges einzumengen und so nach und nach einen anderen Geist auszubilden, als in welchem Er gegenwärtig bleiben konnte. Und eine völlige Formlosigkeit des Gemeindelebens würde dem offenbar bedenklichen Vorschub geleistet und die Selbigkeit des Fortganges mit dem Ursprung vielleicht bald in Frage gestellt haben. Darum sehen wir Jesum besorgt, mit dem Gesetze des Geistes, welches er den Seinen in Glauben und Liebe anerzieht, zugleich die geschichtliche Gestalt seines Lebens und Wirkens ihnen unvergeßlich einzuprägen. Nicht umsonst hat er die Zwölfe zu durchgängigen Zeugen dieses Lebens und Wirkens bestellt; nicht umsonst seiner Jüngerschaft überhaupt einen förmlichen Unterricht ertheilt (vgl. Marc. 4, 10 f., 24 f.), und wenn er auch in seinem göttlichen Tact sich davor gehütet hat, ihnen irgend eine knechtende Formel einzuprägen, geschweige denn einen geschriebenen Buchstaben zu hinterlassen, der die freie Lebendigkeit ihres Glaubens sofort versteinert haben würde, so rechnet er doch darauf, daß das Bild seiner Person und der Sinn seines Werkes getreu in seiner Gemeinde fortleben werde. Er thut das, indem er redet von einem Sich-versammeln in seinem Namen, d. h. in lebendiger Vergegenwärtigung seines persönlichen Lebens und Wirkens, oder von Schlüsseln des Himmelreiches, die er ihnen übergebe, also von einer Ueberlieferung alles dessen, was Er sie gelehrt (Matth. 28, 20); oder von anvertrauten Centnern und Pfunden, Kapitalien, die er ihnen hinterlasse, um ihre Treue daran zu erproben und durch Verwerthung derselben sein Besitzthum auf Erden zu mehren. Und seine erste Jüngerschaft hat in Beherzigung von alledem in der That eine treue Ueberlieferung von ihm auf alle Folgezeiten gebracht. — Als sein Abschied unmittelbar bevorstand, fand er es dennoch für gut, — vielleicht im Hinblick auf die unbestimmbare Zeit der äußeren Trennung von ihm — seiner Gemeinde noch bestimmtere, durch den Fluß der Ueberlieferung noch weniger auflösbare Haltpunkte zu geben, — das Abendmahl und die Taufe. Man hat bezweifelt, daß Jesus mit der Brodbrechung und Kelchweihung beim Abschiedsmahle einen bleibenden Brauch seiner Jüngergemeinde habe stiften wollen; — unseres Erachtens ganz mit Ungrund. Einmal ist es das älteste und zuverlässigste Zeugniß über den betreffenden Vorgang, die paulinische Aussage

1. Kor. 11, 24. 25, welches die Worte Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν als eigne Jesusworte enthält, und das Fehlen derselben in den Evangelien kann dagegen um so weniger etwas bedeuten, als dort auch sonst die Spuren liturgischer Abkürzung der Einsetzungsworte wahrzunehmen sind. Dann aber wüßte ich auch nicht, wozu Jesus, wenn er die Absicht, einen bleibenden Ritus zu stiften, nicht gehabt hätte, an jenem Abschiedsabend überhaupt nach dem Mittel sinnbildlichen Ausdrucks für seinen Todesgedanken gegriffen haben sollte, den er nicht nur einfacher, sondern auch für den Augenblick verständlicher in pure Worte hätte fassen können. Erst wenn wir in jener Handlung die Stiftung eines Denkmals erblicken, welches für die Zeit, in der er seinen Jüngern nicht mehr sichtbar vor Augen stünde (— vgl. das „Bis daß er kommt", 1. Kor. 11, 26 —) ihnen sein Bild und seine That ins Gedächtniß zurückrufen sollte, gewinnt der ganze Vorgang sein Licht. In den edelsten und einfachsten Formen bildet Jesus aus Elementen der alttestamentlichen Passahmahlzeit ein heiliges Opfermahl des neuen Bundes hervor, das für alle Zeit vergegenwärtigt und außer Frage stellt, was er gewollt, für die Seinen gethan, und in Kraft dieses einmaligen Thuns bis ans Ende der Tage ihnen innerlich sein und thun wolle. Daß er angesichts seines Todes, in den er wissend und wollend sich ergeben, alle seine Brüder, auch jene Besten, die bis dahin in seinen Anfechtungen bei ihm ausgeharrt, als erlösungs- und vergebungsbedürftig gewußt hat, sich selbst aber als das fehllose, unschuldige Gotteslamm, das sein Leben für sie dahin gebe zur Stiftung eines neuen Bundes, des Bundes der Gnade, Vergebung und Gottgemeinschaft —; und daß er gewußt hat, er gebe dies sein Leben dahin nicht in den Untergang, sondern zu einer höheren Wiederherstellung, in der es Speise und Trank der von ihm erworbenen Seelen sein werde bis an der Welt Ende, — diesen Inbegriff und Höhepunkt seines Heilandsbewußtseins hat er in jener schlichten Feier beurkundet für alle Zeit. Und ebendamit hat er seiner künftigen Gemeinde für ihre Versammlungen und Feiern einen Mittelpunkt geschaffen, wie er wirksamer nicht gedacht werden kann; einen Act, der diese Gemeinde immer wieder lebendig hineinzieht in das Erlebniß der größten heilsgeschichtlichen Stunde, in die Geistes- und Lebensgemeinschaft mit Ihm, dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen, und mit den Liebesbanden dieser Gemeinschaft zugleich die brüderlichen Liebesbande, welche die Feiernden als Kinder Eines

Vaterhauses und Gäste Eines Gnadentisches unter einander verknüpfen, immer von neuem anziehen muß. — So wie die Abendmahlsfeier der immer wieder aufzusuchende Sammelpunkt der Gemeinde, so ist die Taufe der ein-für-allemalige Unterscheidungspunkt zwischen ihr und der Welt. Die Evangelien führen ihre Stiftung auf die Erdentage des Auferstandenen zurück, und so ist hier die Herleitung von Jesu allerdings dunkler und anfechtbarer, indem die ganze Ueberlieferung jener Tage etwas Schwankendes und der Anschaulichkeit Ermangelndes hat. Die vom Matthäusevangelium 28, 18 mitgetheilte trinitarische Taufformel rührt jedenfalls so nicht von Jesu her, denn die Apostelgeschichte und die Briefe kennen nur eine Taufe auf den Namen Jesu, was unbegreiflich wäre, wenn er selbst jene ausführlichere Formel verordnet hätte. Indeß, abgesehen von diesem Nebenpunkt, kann doch ein ernstlicher Zweifel an der Einsetzung durch Jesus nicht bestehen für die, welche nicht den ganzen Umgang des Auferstandenen mit seinen Jüngern auf Selbsttäuschung der letzteren zurückführen. Die, soweit wir sehen können, von Anbeginn der Kirche geradezu selbstverständliche Uebung der Taufe als Aufnahmeritus — ebenso selbstverständlich für Paulus wie für die älteren Apostel — läßt sich nicht wohl erklären ohne eine zu Grunde liegende Anordnung Jesu selbst. Und die Beweggründe einer solchen Anordnung lassen sich unschwer erkennen. Indem seine Gemeinde innerhalb des Judenthums leben und sich zugleich von demselben unterscheiden mußte, um ihres Missionsberufes an ihm zu warten, bedurfte sie eines Aufnahmezeichens, einer kenntlichen Handlung, durch welche der Einzelne aus der ungläubigen Welt ausschied und der Gemeinde der Gläubigen sich einverleibte. Und hiezu griff Jesus begreiflicherweise auf die sinnbildliche Handlung zurück, mit welcher der Täufer die ganze Himmelreichsbewegung eröffnet und aus dem alten, sündigen Israel ein neues, geheiligtes hervorzubilden gesucht hatte. Nur daß natürlich jetzt nicht mehr auf das nahende, sondern auf das erschienene Reich, nicht mehr auf den kommenden Messias, sondern auf den in Jesu erschienenen, also auf den Namen Jesu zu taufen war. Der Sinn der Handlung, Abwaschung der Sünde und Sündenschuld, Sinnesänderung und Vergebung, blieb natürlich derselbe; nur daß, was der Täufer mehr abgebildet als mitgetheilt hatte, nun als gegenwärtiges Heil, als durch Jesum und den Glauben an ihn sich vollziehendes Erlebniß vorgehalten und besiegelt ward. Und so verkündet auch dieser Act in unverfälschbarem Lapidarstyl

den ganzen Sinn der Erscheinung und des Werkes Jesu: daß er gekommen sei, um mittelst Vergebung Erneuerung, mittelst Erneuerung Vergebung zu bringen und so ins Reich Gottes aufzunehmen; daß in seinem gläubig ergriffenen Namen allein Heil sei, nämlich die Kraft liege, aus Sündern neue Menschen, geheiligte Gotteskinder zu machen. — Daß Jesus an die äußere Handlung, sei's der Taufe, sei's des Abendmahls, eine besondere Verheißung geknüpft und ihr eine von selbst wirkende Kraft zugeschrieben hätte, davon finden wir keine Spur, und es würde dem Gesammtsinn seiner Lehre und ihrer durchgängigen Geistigkeit ganz widerstreiten. Die Taufe versinnbildlicht und verbürgt dem Bußfertigen und Gläubigen die Sündenvergebung, das Abendmahl versinnbildlicht und verbürgt ihm die Lebensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, aber weder jene Vergebung noch diese Lebensgemeinschaft ist nach Jesu Lehre an das Sacrament gebunden. Und so kann für den Einzelnen wohl von einem Trost und Segen desselben die Rede sein, aber von keiner Heilsnothwendigkeit; haben doch nach allem, was wir wissen, die Apostel die Wassertaufe auf den Namen Jesu niemals empfangen. Unentbehrlicher als für den einzelnen Gläubigen sind diese Stiftungen für das Leben der Gemeinde als solcher: ihr als sichtbar in der Welt bestehender stellen sie den Heilsgedanken und die Heilsthat Jesu sichtbar vor Augen, unterscheiden sie von der Welt und lassen sie immer wieder sich zusammenfinden in Ihm. —

Es bleibt uns übrig, auf die weltgeschichtlichen Aufgaben und Aussichten zu achten, welche Jesus der so von ihm ausgerüsteten Gemeinde eröffnet. Die beiden Aufgaben, der Welt das Reich Gottes zu verkündigen und sich selbst im Bürgerrecht desselben zu behaupten, fallen insofern in eins zusammen, als das eine ohne das andre unmöglich ist. Das stellt besonders der von Matthäus der Bergpredigt einverleibte Spruch Matth. 5, 13—16 ins Licht: „Ihr seid das Salz der Erde — ihr seid das Licht der Welt.“ Nicht abstracte Lehren, so wahr und gut sie sein mögen, können die Welt durchwürzen, daß sie Gotte angenehm werde, und erleuchten, daß sie Gott erkenne und seine Wege wandle: lebendige Persönlichkeiten müssen es thun, in denen das Evangelium vom Reiche sich in seiner Gotteskraft darstellt und die es so durchleuchtet hat, daß die guten Werke wie selbstverständliche Strahlen nach allen Seiten von ihnen ausgehen (v. 16). Ebendarum aber müssen die, welche so hohen Beruf

7. Weltgeschichtliche Aufgabe.

empfangen haben, sich zwiefach hüten, nicht selbst verwerflich zu werden. Sie sind als Vertreter der göttlichen Reichssache auf einen hohen Standort gestellt, einer Stadt auf dem Berge vergleichbar (v. 14b), welche den Blick der Wanderer von weither auf sich zieht; sie fordern von selbst die Menschen heraus zum Vergleichen ihres Bekenntnisses und ihres Wandels. Darum dürfen sie „ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen", d. h. ihre Erkenntniß und Lehre nicht durch einen unheiligen Wandel unwirksam machen, vielmehr muß ihr Wandel der Leuchter sein, der das Licht ihrer Erkenntniß trägt. Sie dürfen nicht vergessen, daß das in ihnen bereitete „Salz der Erde" seine scharfe, würzende und ebendamit (Marc. 9, 49. 50) weihende Kraft nicht nach Außen behaupten kann, wenn sie nicht zugleich nach innen gekehrt wird in unermüdlicher Selbstkritik und Selbstheiligung. Ein so herrliches Ding es um das Salz ist, das ja schon in der Symbolik des alttestamentlichen Gottesdienstes bei keinem Opfer fehlen durfte (Marc. 9, 49), — ein so elendes Ding ist salzlos, fade gewordenes Salz; es ist zu nichts mehr zu brauchen als auf die Straße geworfen und zertreten zu werden. Nicht anders würde die Welt von Rechtswegen mit einer Christengemeinde verfahren, welche ihr die Kraft Gottes zum Heile verkündigen wollte, und dieselbe an sich selbst vermissen ließe.[1]) — Daß sich Jesus diese würzende und erleuchtende Einwirkung auf die Welt nicht lediglich als predigende gedacht hat, zeigt der Schluß des Matthäusspruches: „Auf daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen": das Zeugniß der guten Werke, des Wandels in Liebe und Heiligung ist ihm dasjenige, ohne welches alle Predigt des Wortes und der Worte vergeblich bleibt. Aber darum muß doch das Wort der frohen Botschaft auch als Wort gepredigt werden, und der Auftrag dazu geht aufs nachdrücklichste durch die Jüngerreden Jesu hindurch. Es ist nicht zu verkennen, daß er auch solche Jünger gedacht und gewollt hat, die aus dieser Predigt einen besonderen Lebensberuf machten, — jene, die er zu „Menschenfischern"

[1]) Die schwierige Stelle Marc. 9, 49. 50, welche den Spruch Matth. 5, 13 ergänzt oder nach anderer Quelle wiedergibt, verstehe ich dahin: So wie im alten Bunde jedes Opfer mit Salz bestreut, d. h. für Gott gleichsam gewürzt und angenehm gemacht wurde, so muß auch jeder, der ins Reich Gottes eingehen will, hiezu durch die scharfe, kritische Kraft des Evangeliums erst tüchtig gemacht, geweiht oder geheiligt werden. Daher „habt Salz bei euch und habt Frieden unter einander" = seid scharf gegen euch selbst, und milde, friedfertig einer gegen den Andern.

machen will (Marc. 1, 17) und denen er auch für ihre Berufsthätigkeit den Anspruch auf ihren Lebensunterhalt gibt (Matth. 10, 10; 1. Kor. 9, 14): aber gewiß hat er seinen Predigtauftrag nicht auf diese Berufsarbeiter beschränkt. Sondern wie er den ersten zwölf Sendboten schon in seinen Erdentagen alle, die er irgend zur Verfügung hatte, bis zu siebzig, nachsandte, ja wie er selbst jenen Genesenen in der Dekapolis, dem er die Jüngernachfolge abschlug, zum Prediger bestellte — „Gehe hin in dein Haus und zu den Deinen, und verkündige ihnen, wie große Wohlthat dir der Herr gethan hat", (Marc. 5, 19) — so hat er überhaupt eine predigende, je nach Gabe und Umständen durchgängig von Ihm zeugende Gemeinde gewollt. Worte wie „Was ich euch im Dunkel sage, das redet im Licht, und was ihr ins Ohr gesagt bekommet, das prediget von den Dächern" (Matth. 10, 27; Luc. 12, 3), sind nicht zu den Aposteln, sondern zu allen Jüngern gesagt. — Ebensowenig kann über das Umfassende des Hörerkreises, dem Jesus das Evangelium durch seine Jünger zugedacht hat, ein Zweifel bestehen. Es ist ganz undenkbar, daß Jesus hinsichtlich der Berufung der Heiden zum Reiche Gottes jemals engherziger gedacht hätte als die Propheten, in deren Augen die Offenbarungsreligion sich bereits zur Weltreligion entschränkte. Seine persönliche Beschränkung auf „die verlorenen Schafe vom Hause Israel" (Matth. 15, 24) steht damit nicht im Widerspruch. Selbst wenn er in dem Begegniß mit dem cananäischen Weibe die Juden den Kindern des Hauses, die Heiden den Haushündchen vergleicht, so spricht er damit nur aus, was thatsächlich der Fall war: die Israeliten kannten den himmlischen Hausvater und hatten Kindesansprüche an ihn; die Heiden, denen Gott nur die dunkle Naturmacht war und mit denen er keinen Bund der Verheißung geschlossen hatte, waren in seines Vaters Haushalt wie die Hausthiere. Aber sie sollten es nicht bleiben: „Viele werden kommen von Morgen und von Abend und werden mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche sitzen, aber die Kinder des Reiches werden ausgestoßen werden in die Finsterniß draußen", lautet sein fast an Röm. 9—11 gemahnender, dennoch unanfechtbarer Spruch (Matth. 8, 12; Luc. 13, 28). Es muß in seinem Reichsgedanken nur unterschieden werden zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen dem, was ihm in irdischer Gegenwart aufgetragen ist, und dem, was er seiner Gemeinde aufträgt. Er selber weiß sich gesandt nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel. Hier, wo Gott selbst durch Gesetz und Pro-

pheten sein Reich vorbereitet hat, muß dasselbe zuerst zu Stande kommen, ehe es den Heiden da draußen seine Thore öffnen kann. Darum hat er der Heidin im phönicischen Fremdland seine Wunderhülfe, die ja nur ein Begleitauftrag seiner messianischen Sendung war, anfangs alles Ernstes versagt, und erst als er in ihr einen Glauben entdeckte, „wie er ihn in Israel nicht gefunden" (Matth. 8, 10), mit ihr eine Ausnahme gemacht, die nun keine Ausnahme mehr war (Matth. 15, 21—28; Marc. 7, 24—30). Bei dem Hauptmann von Kapharnahum, der ein Beisaß und Glaubensgenosse Israels war, hat er kein Bedenken getragen; ebensowenig bei dem Samariter unter den zehn Aussätzigen (Matth. 8, 5—13; Luc. 7, 2—10; 17, 11—19). In dem Maaße nun, in welchem sein tragischer Ausgang in Israel sich ihm aufdrängt, rückt ihm die Heidenwelt innerlich näher und näher, so daß er allmählich seine besten Hoffnungen auf sie setzt. Schon in der mittleren Zeit seines Lehramtes hat er aus dem Alten Testament alle Exempel heidnischer Empfänglichkeit für die göttliche Offenbarung sich herausgesucht, um sie der Unempfänglichkeit Israels beschämend entgegenzuhalten: die Wittwe von Zarpath und den Syrer Naemann (Luc. 4, 26. 27), die Leute von Niniveh und die Königin von Saba (Matth. 12, 41. 42); er ist überzeugt, wenn in Tyrus und Sidon die Zeichen geschehen wären, die in Bethsaida und Kapharnahum geschehen sind, die alten üppigen und verrufenen Heidenstädte hätten sich bekehrt (Matth. 11, 20—24; Luc. 10, 13. 14). Demgemäß kann — trotz aller formell ungenauen und schwankenden Beschaffenheit seiner in den Evangelien mitgetheilten Schlußaufträge Matth. 28, Luc. 24 — nicht bezweifelt werden, daß er seinen Jüngern neben Israel auch die Heidenwelt als Missionsgebiet ausdrücklich angewiesen hat. Daß es bei der ersten in die Mitte seiner eigenen Lehrzeit fallenden Aussendung heißt: „Gehet nicht auf die Heidenstraße noch in die Samariterorte" (Matth. 10, 5), hätte nicht dawider angeführt werden sollen: damals war die Zeit der Heidenmission noch nicht gekommen, die Jünger wären ihr in keiner Weise gewachsen gewesen, und der Versuch dazu hätte ihnen nur den Eingang bei ihrem eigenen Volke verschlossen. Ueberdies wäre das ganze Wort überflüssig gewesen, wenn Jesus seine Jünger nicht in den weitherzigsten Gesinnungen gegen Nichtjuden erzogen gehabt hätte. Es kam aber die Zeit, da es umgekehrt hieß: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker; prediget das Evangelium aller Kreatur"; Matth. 28, 18; Marc. 16, 15. Nicht

als hätte Jesus, wie die ungenaue, summarische Form dieser evangelischen Schlußworte den Schein erweckt, die elf Apostel mit einer positiven Sendung geradesweges in die Heidenwelt beauftragt: das ist nach dem sicher bezeugten ganz anderen Verfahren der Urapostel allerdings undenkbar. Wohl aber hat er seiner Gemeinde eine Weltmission zur Bekehrung aller Völker aufgetragen, ohne ihr die geschichtliche Ausführung dieses Auftrags vorzuzeichnen, so daß sie seinen letzten Willen nur so zusammenfassen konnte wie Matth. 28, 18 geschehen ist. Dafür zeugen nicht nur jene Schlußworte unsrer Evangelien, sondern auch Sprüche wie: „Der Acker ist die Welt" (Matth. 13, 38) — „Ihr seid das Licht der Welt" (Matth. 5, 14) — „Wo dies Evangelium gepredigt werden wird in aller Welt" (Matth. 26, 13) — „Es wird dies Evangelium vom Reiche gepredigt werden in der ganzen Welt, zu einem Zeugniß für alle Völker" (Matth. 24, 14). Und nicht nur solche Einzelsprüche zeugen dafür, sondern auch die ganze demnächst zu erörternde Anschauung Jesu von seinem Weltrichteramt.

8. Prophetische Ausblicke.

Andererseits eröffnet Jesus seiner Jüngergemeinde, um sie auf ihre Aufgabe vorzubereiten, gewisse Ausblicke in ihre weltgeschichtlichen Erfahrungen, welche zu seinen im engeren Sinne prophetischen Aussprüchen den Uebergang bilden. Es sind vorweg trübe und schwere Erfahrungen, auf welche er sie vorbereitet, damit sie in denselben nicht irre werden oder fehlgreifen. „Siehe, ich sende euch wie Lämmer inmitten von Wölfen" (Matth. 10, 16; Luc. 10, 3). Harmlos und wehrlos werden sie ausgehen in eine feindselige, verfolgungssüchtige Welt, welche ihr friedfertiges, liebevolles Heilwirken übel vergelten wird. Insonderheit macht er seine Jünger gefaßt auf die Kämpfe und Leidenschaften, welche sein Name in der Welt entfachen wird. „Wähnet nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen: ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Matth. 10, 34; Luc. 12, 51): die religiöse Entzweiung, der leidenschaftliche Gegensatz alten und neuen Glaubens wird auch die innigsten natürlichen Bande, die Bande zwischen Bruder und Bruder, Eltern und Kindern zerreißen. — In solchen Erfahrungen wird es gelten, ebenso tapfer zu sein als besonnen und leidenschaftslos. „Wer einen Beutel hat, der nehme ihn, und wer keinen hat, der verkaufe sein Oberkleid und kaufe ein Schwert", ruft Jesus in einer dunklen Bildrede des Abschiedsabends seinen Jüngern zu, indem er

ihnen ihre neu beginnende Kampfeslaufbahn in Gegensatz stellt mit ihrem seitherigen leid- und sorglosen Leben unter seinen Fittigen; von nun an, will er sagen, gilts selbständig für sich zu sorgen und sich tapfer durchzuschlagen (Luc. 22, 35—37). Aber nicht herausfordern sollen sie die Feindschaft und Verfolgung der Welt: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben und eure Perlen nicht vor die Säue werfen, damit sie dieselben nicht zertreten und sich wenden und euch zerreißen" (Matth. 7, 6). Es gibt eine Rohheit und Gemeinheit, eine Bestialität in der Welt, welche durch unweises Aufdrängen des Heiligen nur gereizt werden kann zur Verhöhnung desselben und zur Mißhandlung seiner Vertreter: dahin gehört das Zeugniß der Jesusjünger von den Perlen der ewigen Wahrheit nicht. So räth denn Jesus auch weiter: „Wenn sie euch in der einen Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere", — sie sollen das Martyrium nicht suchen, wie schwärmerische Christen des dritten Jahrhunderts thaten. Und wiederum: „Seid klug wie die Schlangen, und ohne Falsch wie die Tauben"; d. h. lernet, euch durchzuwinden durch die arge Welt; nur daß die Klugheit der Einfalt, der Lauterkeit keinen Eintrag thue (Matth. 10, 16. 23). — Kräftige Ermuthigungen schließen sich an diese trüben Weissagungen an. „Man wird euch vor Könige und Fürsten stellen um meinetwillen; aber sorget nicht, was oder wie ihr zur Verantwortung reden sollet: nicht ihr seid's, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist's, der in euch redet" (Matth. 10, 18—20). „Ihr werdet von allen gehaßt sein um meines Namens willen"; aber „fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten und die Seele nicht zu tödten vermögen" . . .; „Es fällt kein Sperling zur Erde ohne euren himmlischen Vater, — bei euch aber sind auch die Haare des Hauptes alle gezählt", d. h. es kann euch kein Haar gekrümmt werden ohne den Willen Gottes, der allezeit väterlich auf euch gerichtet ist (ib. v. 22. 28 f.) — Aber noch ängstigendere Dinge als äußere Verfolgungen hat der Herr seinen Jüngern vorherzusagen. Mit der Verfolgung wird die Verführung wetteifern; innere Feinde werden die Gemeinde gefährden in dem, was unveräußerlicher ist als das Leibesleben. Es werden „falsche Propheten" auftreten, „Wölfe in Schafskleidern", d. h. verderbliche Menschen im Gewande der Unschuld und Frömmigkeit, und ihre Durchschauung wird der Gemeinde um so schwieriger sein, als es sich ja beim Propheten um neue Erkenntnisse handelt, und Prophetie, Hervorbringung immer neuer Erkenntnisse aus dem gott-

gegebenen Wahrheitsquell des unerschöpflichen Evangeliums, ein Lebensbedürfniß der Gemeinde ist. Unter solchen Umständen gibt Jesus den Seinen für die schwierigste Prüfung den einfachsten Probierstein an die Hand: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"; — „Kann man auch Trauben lesen von den Dornen und Feigen von den Disteln?" (Matth. 7, 15—20). D. h. neue Erkenntnisse und Lehrweisen sind vertrauenswerth, wenn sie die Früchte christlichen Lebens zu bringen vermögen und in ihren Vertretern vorbildlich aufzuweisen haben: wo nicht, so hat die Gemeinde ihnen zu mißtrauen. — Aber auch sich selbst verführen können die Jünger mit einem Glauben und einer Glaubensbegeisterung, welche der sittlichen Früchte ermangelt, und darum gilt das Gleichniß von dem an seinen guten oder faulen Früchten zu erkennenden Baume auch für sie selbst. Mit warnendem Nachdruck spricht Jesus einem wenn auch noch so bekenntnißmäßigen, ja begeisterten und thatkräftigen Glauben, welcher nicht den Beweis seiner Aechtheit in einfältiger Erfüllung der göttlichen Gebote erbringt, jeden Werth vor Gott und jede seligmachende Kraft ab. „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, ins Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel thut" (Matth. 7, 21; vgl. 24—27). „Viele werden an jenem Tage mir sagen: haben wir nicht in Deinem Namen geweissagt; haben wir nicht in Deinem Namen Dämonen ausgetrieben; haben wir nicht in Deinem Namen viele Wunder gethan? Und dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch nie gekannt (— nie mit euch etwas gemein gehabt —); weichet von mir, die ihr die Ungerechtigkeit treibet" (Matth. 7, 22—23). Werden so selbst diejenigen zurückgewiesen, welche in unleugbarer religiösen Begeisterung auf die Welt mächtig einzuwirken verstanden, aber ohne das Evangelium auf sich selbst sittlich anzuwenden, — wievielmehr die, welche sich nur ganz äußerlicher Eindrücke von ihm zu rühmen und nichts weiter vorzubringen haben, als: „Wir haben mit dir gegessen und getrunken und auf den Gassen hast du uns gelehrt" (Luc. 13, 26. 27). — Noch schärfer als in solchen Warnungen zeichnet Jesus den Unterschied ächter und unächter Mitglieder seiner künftigen Gemeinde in dem Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24—30, 36—43), um einer merkwürdigen kirchlichen Belehrung Ausdruck zu geben. Des Menschen Sohn sät auf seinen Weltacker guten Samen: wo sein Weizen aufgeht, da erwachsen „Kinder des Himmelreiches". Aber der alte böse Feind, der Geist

der Selbstsucht und Lüge, weiß auch in diese göttliche Neuschöpfung sein Gift einzustreuen; er sät heimlich Lolch, Tollkorn unter den Weizen: „Das sind die Kinder der Bosheit“, d. h. nicht bloße Namenchristen, sondern Heuchler und Frevler, die unter dem Scheine der Gottseligkeit die Werke Satans treiben, Lüge und Haß. Es ist wie eine Verantwortung über die Existenz eines Judas im Apostelkreise und wiederum wie ein prophetischer Protest gegen gewisse furchtbare und widerchristliche Erscheinungen der Kirchengeschichte, daß das Gleichniß die Frage aufwirft: „Hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät, — woher hat er nun Lolch?“, und darauf die Antwort gibt: „Das hat der Feind gethan.“ Aber nun wäre es doch ein verhängnißvoller Mißgriff, wenn die Jünger Jesu der naheliegenden Versuchung folgten, Dem äußerlich und eigenmächtig steuern zu wollen; wenn sie den Versuch machten, die Gottes- und Teufelskinder ihrerseits herauszustellen und von einander zu scheiden. Das geht nicht an: unzertrennlich verwebt das Gesetz gegenwärtiger Weltgeschichte Gutes und Böses, Gottgebornes und Widergöttliches; auch die Geschichte des Reiches Gottes, die Entwicklung der Gemeinde Christi kann sich diesem Gesetze nicht entziehen. Der Tag der Scheidung kommt erst am Ende dieser Weltzeit, und höhere Mächte als schwache, fehlbare Menschenhände werden sie vollziehen. — Auf diesen großen Tag der συντέλεια αἰῶνος weist Jesus endlich seine Jünger auch um ihrer selbst willen, als auf das große Motiv der zu bewährenden Treue, und in diese Pflicht der Treue faßt sich ja schließlich ihre ganze Weltaufgabe, die Arbeit nach Außen wie die Arbeit an ihnen selber, zusammen. In dem vielfach abwechselnden Bilde von den Knechten, die auf ihren abwesenden Herrn warten, und die er durch seine Abwesenheit selber auf die Probe gestellt hat (Luc. 12, 35 f.; 19, 11 f.; Matth. 25, 14 f.) wird Jesus nicht müde, ihnen diese Eine Pflicht, die alle Pflichten in sich schließt, ans Herz zu legen. Die Ermahnung wird zur Ermunterung durch das Vorhalten des Lohnes, welcher der bewährten Treue wartet. Je bedrängter und verachteter der Stand des Jüngers auf Erden, um so höher ist er im Himmel geachtet (Matth. 5, 11. 12). Auch die geringste Liebe, die ihm auf Erden erwiesen wird, auch der Becher Wassers, den man ihm reicht, weil er Christi Jünger ist, soll nicht unvergolten bleiben (Matth. 10, 40—42), und schon hier auf Erden, inmitten aller Verfolgung, wird die Liebesgemeinschaft der Brüder für alles, was um Christi willen dahinzugeben ist, hundertfältigen

Ersatz geben (Marc. 10, 28—30). — Andererseits kann es nicht schwer sein, für eine Sache zu kämpfen und zu leiden, deren endlicher Sieg, jeden beharrlichen Mitstreiter krönend, außer Frage steht. Nicht nur, daß „die Pforten des Hades" die Gemeinde Jesu nicht bewältigen werden, — sie wird auch von Sieg zu Siege schreiten, wie klein und schwach sie für jetzt sei. Wie das Senfkorn der kleinste von Menschenhänden gestreute Same ist, aber in baumartiger Entfaltung alle Gartengewächse überholt; wie der Sauerteig in seiner Kleinheit die große Masse des Mehls doch in Gährung versetzt und zu etwas Höherem, zum edlen Brode umschafft, so wird das Reich Gottes schon in der Gestalt der Gemeinde alle Reiche der Welt überflügeln und eine Entwicklung hervorrufen, welche die Menschheit im Innersten bewegt und zu einer neuen höheren Daseinsstufe erhebt. Und mit derselben Sicherheit, mit welcher der Saatzeit der Erndtetag folgt, wird der Tag kommen, an welchem die Gemeinde alle Schwachheit und alle Mängel abstreift, um sich in das vollkommene Gottesreich zu verwandeln, — der Tag des Weltgerichts. —

Achtes Kapitel.

Das Weltgericht.

Schon die Aussprüche Jesu über sein Sterben und Auferstehen, noch mehr die über seine Gemeinde und deren Zukunft sind prophetischer Natur. In erhöhtem Maaße ist dies der Fall mit einem letzten Lehrstück, welches den Abschluß seiner Lehre bildet, mit seiner Weissagung von der Reichsvollendung. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei diesem im höchsten Sinne prophetischen Kapitel die Schwierigkeiten der Auslegung sich höher steigern als bei irgend einem vorhergehenden, und daß eine Darstellung desselben, welche sich nicht auf die Wiedergabe von Bildern beschränken, sondern die Lehrgedanken Jesu aus denselben herausstellen will, sich mit einiger Kühnheit im Dunkeln ihren Weg suchen muß.

Ebendiese Schwierigkeiten haben neuerdings dazu getrieben, einen großen Theil dieser „eschatalogischen" Reden Jesu für unächt 1. Aechtheit und Schwierigkeiten.

zu erklären. Es ist eine in den Kreisen der kritischen Theologie beliebte Annahme geworden, daß namentlich die im 24sten Kapitel des Matthäusevangeliums und dessen Parallelen zusammengestellten Weissagungsreden größtentheils nicht von Jesu selbst herrührten, sondern aus einer „kleinen Apokalypse“ stammten, welche — unter den Vorwehen des jüdischen Krieges entstanden und der göttlichen σοφία (Luc. 11, 49) in den Mund gelegt — von den Christen für Jesuswort genommen worden und so in die entstehenden Evangelien hineingerathen seien.[1]) Diese Hypothese entbehrt jedes ernstlichen Halts. Jene ganze „kleine Apokalypse“ ist ein pures Erzeugniß kritischer Phantasie; keinerlei Zeugniß ihrer Existenz ist aufzutreiben. Hätte sie aber existirt, so bliebe gleichwohl unbegreiflich, wie in einem Kreise, welcher die Ueberlieferung der Jesusworte noch aus erster Hand besaß, apokryphe jüdische Weissagungen ganz jungen Ursprungs auf einmal für ächte Jesussprüche hätten genommen und den entstehenden christlichen Evangelien hätten einverleibt werden können. Der wesentliche Bestand der großen Weissagungsrede Matth. 24; Marc. 13; Luc. 21 gehört der gemeinsamen Grundschrift unsrer Evangelien an, welche um die Zeit des beginnenden jüdischen Krieges verfaßt sein muß (vgl. Marc. 13, 14; Matth. 24, 15); andere im ersten und dritten Evangelium enthaltenen prophetischen Sprüche entstammen offenbar der apostolischen Spruchsammlung, und so ist die Abkunft der synoptischen Weissagungsreden aus Jesu eignem Munde quellenmäßig gerade so wohl gesichert wie die der Reichsgleichnisse oder der Bergpredigt. Die Schwierigkeiten, welche dieselben in ihrer überlieferten Gestalt uns darbieten, wollen auf andere Weise gelöst sein, als mittelst kritischer Durchhauung des Knotens, die ohnedies nur einen Theil derselben beseitigen könnte. Sie wollen gelöst sein vor allem dadurch, daß man sich auf die Eigenart aller Weissagung besinnt und sich Rechenschaft gibt von der unvermeidlichen Unvollkommenheit sowohl der prophetischen Schauung und Rede selbst, als ihres Verständnisses und ihrer Ueberlieferung gleich bei den ersten Empfängern. Was Paulus 1. Kor. 13, 9—12 von den wesentlichen Schranken aller Weissagung sagt, daß sie kein „Schauen von Angesicht zu Angesicht“ sei, sondern „ein Schauen mittelst Spiegels in Form des Räthsels“,

---

[1]) So z. B. Keim, Leben Jesu III, S. 199; Pfleiderer, Urchristenthum S. 402 f.

und daß ihr daher keine vollkommene Erkenntniß entspringen könne, sondern nur wie ein Sinnen und Denken des Kindes im Vergleich mit dem Sinnen und Denken des Mannes, — das haben wir auch auf Jesu eignes Weissagen anzuwenden. Auch er hat zu den künftigen Dingen gestanden wie ein schauender Prophet, nicht wie ein allwissender Gott: das hat er selbst ausdrücklich anerkannt in dem nicht genug zu beherzigenden Worte: „Zeit und Stunde weiß niemand, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater“ (Marc. 13, 32; Matth. 24, 36). Nicht die geschichtliche Gestalt der künftigen Entwicklung schaut der Prophet, sondern lediglich deren Idee und ideale Wahrheit, und auch diese nicht wie ein abstracter Denker sie faßt, sondern wie ein gottbegeisterter Dichter, in sinnbildlicher Form, im poetischen Gemälde, oder vielmehr in wechselnder Bilderreihe, — immer „im Räthsel“, wie Paulus sagt. Wie der Maler, der eine Todtenauferstehung, ein jüngstes Gericht malt, sich der Unwirklichkeit seiner Darstellungsformen bewußt ist bei allem Glauben an die Wahrheit seiner Idee, und doch die letztere in anderen Formen nicht anschauen und ausdrücken kann, ebenso auch der Prophet. Zeichnet er nun seine Schauungen nicht selber auf, sondern theilt sie nur mündlich, bei den verschiedensten Anlässen und in den mannigfaltigsten Bildern an kindlich auffassende Jünger mit, wie das bei Jesu der Fall ist, so leuchtet ein, daß es überdies — auch bei der größten Treue der Schüler — ohne einige Unvollkommenheit und Verwirrung in der Wiedergabe nicht abgehen wird. Diese Verwirrungen lassen sich heute lösen und die in den Anschauungsbildern enthaltenen Ideen lassen sich erkennen: die Thatsachen der Zukunft selbst, von denen Jesus weissagt, können wir in ihrer künftigen Wirklichkeit so wenig beschreiben wie er selbst.

2. Der Gedanke des Weltgerichts und des Weltrichteramtes.

Es versteht sich von selbst, daß Jesus über die Zukunft und Vollendung seines Reiches nicht schweigen konnte. Je weniger das bereits Geschehene oder unmittelbar Bevorstehende die Idee des Reiches erschöpfte und eine volle Erfüllung der Propheten darbot, um so mehr bedurfte es einer weissagenden Ergänzung der unscheinbaren Anfänge zum Vollbild. Es ist die Idee des Weltgerichts, in welche diese Ergänzung sich zusammenfassen läßt, d. h. im Sinne Jesu nicht eines einseitigen göttlichen Strafgerichts, sondern der siegreichen Durchführung der Sache Gottes in der Welt, der endgültigen Ueberwindung und Ausscheidung alles Bösen behufs herr-

licher und vollkommener Herstellung des Gottesreiches, vgl. Matth. 13, 39—43; 49. 50. Als einfachstes Anschauungsbild dieses auch dem jüdischen Volke bereits geläufigen Gedankens bot sich die Vorstellung eines Schlußtages der Weltgeschichte, an dem Gott aus derselben das Ergebniß ziehen und jedem Genossen derselben den Ewigkeits-werth oder -unwerth seines Lebens vorhalten werde, um danach sein Ewigkeitsschicksal zu bestimmen. So redet Jesus gewöhnlich — nach der bereits alttestamentlichen Ausprägung des Begriffes „Tag", „Tag Jehovahs" im Sinne von „Gerichtstag" — von der ἡμέρα κρισέως oder schlechthin der ἡμέρα ἐκείνη, dem „jüngsten Tag" (z. B. Matth. 7, 22; 10, 15; 11, 22; 12, 36; 24, 36; 25, 13 u. s. w.). Oder er redet, im Anschluß an die herkömmliche Unterscheidung zweier Weltzeiten (αἰῶνες), einer bis zum jüngsten Tage gehenden und einer mit demselben neu anhebenden (αἰὼν οὗτος, — αἰὼν ἐκεῖνος oder μέλλων), von einer συντέλεια αἰῶνος (sc. τούτου), einer Vollendung des gegenwärtigen Weltlaufs (Matth. 13, 39); einmal auch von einer παλιγγενεσία (Matth. 19, 28), einer „Wiedergeburt" — nämlich des Universums, indem nach jüdischer Erwartung mit dem αἰων οὗτος auch die gegenwärtige Weltordnung zu Ende gehen und eine neue, herrlichere, ein „neuer Himmel und eine neue Erde" eintreten sollte. — Mit alledem sagte Jesus seinen Jüngern nichts Neues, sondern bestätigte ihnen nur Anschauungen und Erwartungen, welche sich auf Grund des prophetischen Alten Testamentes bereits in den frommen Kreisen des Volkes ausgebildet hatten. Dagegen ein neuer und überraschender Gedanke wird es ihnen gewesen sein, daß er in seinen Aussprüchen über den jüngsten Tag das Amt des Weltrichters für sich selbst in Anspruch nahm. Von einem Weltrichteramte des Messias wußte die jüdische Volkserwartung nichts. Schrieb man auch wohl dem Messias jenes innergeschichtliche Gericht über die Heidenwelt zu, das man ersehnte, die Zerschmetterung der Weltherrschaft der Heiden (Ps. 2, 8. 9), durch welche dem weltlich gedachten messianischen Reiche die Bahn frei gemacht werden sollte, so war das doch etwas Anderes als jenes aus dem Rahmen der Weltgeschichte heraustretende Endgericht über Lebendige und Todte, das man dem jüngsten Tage vorbehielt; — dieses ward, wo man es mit Klarheit erwartete, Gotte selbst zugeschrieben.[1]) Nun ist allerdings auch Jesu Meinung nicht, es Gotte abzusprechen: aber er

[1]) Vgl. Schürer, NTl. Zeitgeschichte S. 596.

weiß und bekennt sich durchaus als Gottes dazu berufenes Organ. Zuweilen so, daß Gott allerdings als der eigentliche Richter, der Messias aber als der Kronzeuge oder als der Beisitzer gedacht wird, von dessen Zeugniß, daß der zu Richtende ihm angehöre oder nicht, die göttliche Entscheidung abhängt (Matth. 10, 32. 33; Luc. 12, 8)[1]: zumeist aber erscheint er selbst auch formell als der eigentliche Weltrichter. „Des Menschen Sohn wird kommen mit seinen Engeln und einem jeglichen vergelten jenachdem er gethan hat" (Matth. 16, 27); er wird zu seinen Engeln sagen: „Bindet mir das Unkraut in Bündel und verbrennt es" (Matth. 13, 30. 41); er wird „an jenem Tage" zu den unächten Herr-Herr-Sagern sprechen: „Ich kenne euch nicht" (Matth. 7, 21); „er wird seinen Getreuen die Thür aufthun zum ewigen Freudenfeste, den Ungetreuen aber die Thür des himmlischen Hochzeitsfestes verschließen" (Matth. 7, 22. 23; 25, 11. 12; Luc. 13, 25 u. s. w.); „er wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen, alle Völker werden vor ihm sich versammeln, und er wird sie von einander scheiden wie ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet" (Matth. 25, 31 f.). Der so vielfach abgebildete Gedanke ist nur auf den ersten Blick befremdlich, in Wahrheit aber durchaus einfach und einleuchtend; er ist das Siegel auf das Christenthum als absolute Religion. Wäre Christus nur ein Wegweiser zu Gott neben anderen, welche ebenfalls die Menschen ans Ziel ihrer Bestimmung leiten könnten, oder wäre er nur der Anfänger und nicht auch der Vollender des Reiches Gottes, über den keine weitere Entwicklung hinaus kann, dann freilich wäre der Gedanke seines Weltrichteramtes eine schwärmerische Ueberhebung.[2]) Hat dagegen der Vater ihm „alles übergeben" (Matth. 11, 27), seine ganze Heilsoffenbarung, dann ist auch Christus der geborene Richter der Welt. Er ist es einmal als der heilig-vollkommene Maaßstab, an dem sich der ewige Werth oder Unwerth aller geschichtlichen Erscheinungen schließlich bemessen muß, und er ist es weiter als der gnadenvolle Helfer und Heiland, durch welchen Gott allem was Mensch heißt

---

[1]) In der letzteren Stelle, wo dem „Bekennen vor den Menschen" das „Bekennen vor den Engeln" gegenübergestellt wird, sind die Engel als die Repräsentanten Gottes gedacht, als das himmlische Tribunal, vor dem der Messias als Zeuge auftritt. Das Wechseln der Bilder thut der Gleichheit der Idee, daß das Gericht sich durch ihn vermittelt, keinen Eintrag.

[2]) Wie Strauß in seinem „Leben Jesu für's deutsche Volk" S. 242 den kritisch nicht zu beseitigenden Gedanken in der That angesehen hat.

die Erreichung seiner ewigen Bestimmung ermöglicht, so daß in dem Weltrichteramte Christi der große Gedanke liegt, daß Gott niemanden endgültig verwerfen will, weil er ein Sünder ist, sondern nur, weil er etwa den, der ihm von der Sünde helfen konnte und wollte, verschmäht hat.

3. Der Gedanke der Wiederkunft in Herrlichkeit.

Von diesem Bewußtsein seines Weltrichterberufes aus erschließt sich uns weiter das vielleicht eigenthümlichste und dunkelste Element der Weissagung Christi, der Gedanke seiner Wiederkunft, oder wie wir uns mit dem griechischen Ausdruck (Matth. 24, 27) zu sagen gewöhnt haben, seiner Parusie. Nach Matth. 16, 27 und einer ganzen Reihe weiterer Aussprüche gedenkt Jesus wiederzukommen in Herrlichkeit, eben um das Weltgericht zu halten, um „einem jeden zu vergelten nach seinen Werken".[1]) Der Gedanke ist der jüdischen Messiaserwartung vollkommen fremd, indem dieselbe überhaupt nur von einem einmaligen Kommen des Messias weiß; er entspringt bei Jesu naturgemäß aus dem sich aufdrängenden Gedanken eines Abschiedes vor vollendetem Werke. Der Säemann, sagt ein verhältnißmäßig frühes Gleichniß, Marc. 4, 26—29, bleibt nach gethaner Arbeit bei seinem Acker nicht stehen, als ob er die Erndte abwarten könnte, sondern er geht hin, schläft und wacht manche Nacht und manchen Tag, bis die Saat sich zur reifen Frucht entwickelt hat; dann kommt er wieder um die Sichel anzulegen. Ausgeprägter tritt dann der Wiederkunftsgedanke auf, seit Jesus seine Verwerfung seitens Israels, seine bevorstehende gewaltsame Ausstoßung aus dieser Welt vor Augen hat. Gleich an die erste Weissagung seines bevorstehenden Todesganges schließt er sich an (Marc. 8, 38; Matth. 16, 27; Luc. 9, 26), und von da an durchzieht das Bild seiner herrlichen und richterlichen Wiederkunft, für welche sich schon im Apostelkreise der Ausdruck „Parusie" (d. h. schlechthin „Ankunft") ausgeprägt zu haben scheint (Matth. 24, 3; 2. Thess. 2, 8; 1. Joh. 2, 28) immer ausdrucksvoller die prophetischen Sprüche und Gleichnisse.

---

[1]) Wenn Wendt a. a. O. S. 553—554 die weltgerichtliche Thätigkeit Jesu auf diejenigen einschränken will, welche mit ihm und seiner Verkündigung unmittelbar oder mittelbar in Berührung gekommen, während das Gericht über die vergangenen Geschlechter von Gott ohne Christi Vermittelung gehalten werde, so steht das im Widerspruch mit der Lehre des ganzen Neuen Testaments. Vgl. außer der oben angeführten Stelle Matth. 16, 27 noch Joh. 5, 22. 27; Ap.-G. 17, 30; Röm. 2, 16; 1. Petr. 4, 5. 6 u. s. w.

Sie wird beschrieben als eine in großer Macht und Herrlichkeit erfolgende, geschehend „in der Herrlichkeit seines Vaters, inmitten seiner heiligen Engel“ (Matth. 16, 27), insonderheit „in des Himmels Wolken“ (Matth. 24, 30; 26, 64; vgl. Ap.-Gesch. 1, 11; Apok. 1, 7). Letzteres erinnert an die wiederholte alttestamentliche Schilderung des in Wetterwolken des Gerichts einherfahrenden Jehovah (vgl. Ps. 18, 8 f.; 50, 3; 97, 2), noch mehr an den in Himmelswolken kommenden Menschensohn in Dan. 7, 13; insonderheit lassen die Aussprüche Matth. 24, 30; 26, 64 jene für Jesum überhaupt so bedeutsame Danielstelle als Miterzeugerin des ganzen Anschauungsbildes erkennen. Dies Sieges- und Triumphbild mußte in der Seele Jesu aufsteigen, sobald der furchtbare und schmachvolle Ausgang seiner geschichtlichen Sendung ihm vor Augen trat, während er doch seines Gottes und gottgegebenen Auftrags gewiß blieb. Er wird anscheinend unterliegen, in Wahrheit dennoch obsiegen; in die Welt, die ihn ausstößt wie einen Uebelthäter, wird er wiedereinziehen wie ein Triumphator; den sie als Heiland verwirft, wird sie wiedersehen als ihren Richter. Im Angesichte seines Kreuzestodes spricht er es seinen irdischen Richtern aus: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Allmacht und kommen auf des Himmels Wolken“ (Matth. 26, 64).

4. Das Endbild der Weltgeschichte.

Ein trübes Gemälde der zu Ende gehenden Weltgeschichte bildet zu dieser Parusieverheißung den Vordergrund. Der Wiederkunft des Messias wird eine Trübsal ohne Gleichen unmittelbar voraufgehen (Matth. 24, 21). Die Jünger Jesu sind gehaßt von aller Welt um seines Namens willen; die Ungerechtigkeit der Welt und die Bedrängniß der Gläubigen erreicht ihren Gipfelpunkt (Matth. 24, 9. 12). Unter solchen Umständen wird in vielen Jüngern die Liebe erkalten; sie werden irre werden, einander hassen und verrathen (Matth. 24, 10. 12). Andere werden auf schwärmerische Irrwege gerathen; falsche Propheten und Heilande werden auftreten, durch Zeichen und Wunder sich zu beglaubigen suchen und die Wiederkehr Christi, das Ende der Tage verkündigen, so daß, wenn es möglich wäre, selbst die Auserwählten verführt werden müßten (Ebenda v. 11. 24). Sie aber dürfen solchen schwärmerischen Versicherungen nicht trauen; auch nicht die allgemeinen Erschütterungen der Weltgeschichte, Krieg, Erdbeben, Pestilenz für Anzeichen des Weltendes halten; — Ein Anzeichen allein gilt, daß „das Evangelium gepredigt sein muß in

aller Welt, zu einem Zeugniß über alle Völker", daß die Heilsbotschaft ihre Aufgabe in der geschichtlichen Welt gelöst haben muß (Ebenda v. 4—7; 14). — In diesen Tagen wird Gott seiner Gemeinde gegenüber wie ein ungerechter Richter erscheinen, der einer armen schändlich verfolgten Wittwe kein Recht schafft. Aber die Gemeinde darf, jener Wittwe gleich, nur nicht ablassen, den ewigen Richter anzulaufen: er wird sich zuletzt doch bewegen lassen, ihr plötzliche Hülfe zu schaffen (Luc. 18, 1—8). So wird der Tag des Herrn lange verziehen für die Harrenden und Verfolgten, und doch zuletzt jäh hereinbrechen, denn „um der Auserwählten willen werden die Tage der großen Trübsal urplötzlich abgekürzt werden" (Matth. 24, 22); er wird kommen, wenn man sich dessen am wenigsten versieht, wie ein Dieb in der Nacht (Matth. 24, 29. 43; Luc. 12, 39. 40). Er wird hereinbrechen über das jüdische Volk, wenn es mitten im hitzigsten Verfolgen der Jesusjünger ist (Matth. 10, 23): auf einmal wird an heiliger Stätte der Greuel der Verwüstung erscheinen, wie es im Danielbuche geweissagt ist (Matth. 24, 15), und wird dem entweihten Jerusalem den Untergang ankündigen, denn „wo ein Aas ist, ein innerlich Todtes, Untergangs-reifes, da sammeln sich die Adler", die Geier, die es zerstücken (Matth. 24, 15. 28).[1]) Er wird hereinbrechen über die Welt überhaupt, wenn sie am sichersten dahinlebt, wie in den Tagen Noahs die Sintflut, wie in den Tagen Lots der Feuerregen: die Menschen werden pflanzen, bauen, kaufen und verkaufen, freien und sich freien lassen, — auf einmal wird das Gericht sie überfallen (Matth. 24, 37. 39; Luc. 17, 26 f.). So erscheint die Wiederkunft des Herrn als eine jähe weltgeschichtliche Katastrophe, welche die auf sie Bereiteten erlöst (Luc. 21, 28), die Unbereiteten dagegen, auch wenn sie der Gemeinde angehörten, verschlingt (Luc. 17, 32 f.; Matth. 24, 40—42); eine Katastrophe, in welcher nur besteht, wer ungetheilten Herzens allein sein Seelenheil im Auge hat und nicht, wie Lots Weib, auf das Irdische, das er lassen muß, zurückblickt (Luc. 17, 31—33, vgl. Matth. 24, 16—19).[2])

---

[1]) Man wird erinnert an die in den sechziger Jahren einander folgenden Ereignisse im jüdischen Lande: die Verfolgung, der Jakobus der Gerechte sammt Anderen zum Opfer fiel, die Aufruhrscenen und Parteischlächtereien in Jerusalem und im Tempel, und die römischen Adler, die in dem zur moralischen Leiche gewordenen Volke das Gericht vollzogen.

[2]) Die von Matthäus buchstäblich gedeuteten und auf die Flucht der Christen bei der römischen Belagerung Jerusalems bezogenen Mahnungen

— So urplötzlich indeß diese Katastrophe hereinbricht, so offenkundig und unverkennbar wird sie sein. Auch darum darf die Gemeinde jenen schwärmerischen Versicherungen, Christus sei da oder dort wieder erschienen, „in der Einöde oder in einer Kammer“ (d. h. in einem Winkel), keinen Glauben schenken, weil, wenn er in der That zum Gericht kommt, das ein Ereigniß sein wird, so allgewaltig und weltdurchzuckend, wie wenn ein Blitz von Einem Ende des Himmels zum anderen hinfährt (Matth. 24, 25—27). Denn Sonne und Mond werden verblassen vor dem am Himmel erscheinenden „Zeichen des Menschensohnes“; die Sterne werden vom Himmel fallen und die Himmelskräfte aus den Fugen gehen (Matth. 24, 29. 30); das Meer und die Wasserwogen werden brausen und eine unsägliche Spannung ob der kommenden Dinge die Menschen ergreifen (Luc. 21, 25. 26). Und dann werden sie alle des Menschen Sohn sehen, wie er kommt auf des Himmels Wolken, inmitten seiner heiligen Engel, in seiner Macht und Herrlichkeit, und werden an ihre Brust schlagen im Bewußtsein ihrer Schuld, indem sie in ihm ihren Richter erkennen (Matth. 24, 30; Marc. 13, 26; Luc. 21, 27). Er aber wird seine Engel aussenden mit helltönenden Posaunen, seine Auserwählten zu sammeln von den vier Winden; d. h. ohne Zweifel nicht blos die Lebenden, sondern — worauf die Posaune mit ihrem hellen Weckruf deutet — auch die im Schooß der Erde Schlafenden (vgl. 1. Theff. 4, 16): denn darum handelt sich's, daß die Gemeinde der Auserwählten sich um ihn sammle, um theilzunehmen an seiner Königsherrlichkeit und vereint mit ihm die Welt zu richten (vgl. Matth. 19, 28; Luc. 22, 30; 1. Kor. 6, 2. 3). —

5. Das Eingreifen der Zerstörung Jerusalems.

Der durchaus poetische Character dieses Endgeschichtsbildes liegt offen zu Tage. Das ist nicht Geschichte, wie sie in prosaischer Wirklichkeit jemals geschehen ist noch geschehen wird, sondern Idealgeschichte, entworfen von der Idee aus, daß die Gegensätze von Gut und Böse, Weizen und Unkraut, in der Welt ausreifen müssen, und daß, wenn das gottwidrige Wesen in der Welt auf seinen Gipfelpunkt gekommen ist, das Gericht Gottes über dasselbe hereinbrechen muß. Und doch erhebt sich gegen eine solche der Natur aller ächten Prophetie allein entsprechende Auffassung ein schweres Bedenken:

---

dürften ursprünglich in jenem symbolischen Sinne gemeint sein, in welchem Lucas Kap. 17 sie treffend wiedergegeben hat.

das ist die Art und Weise, wie in dieses ideelle prophetische Epos die Beziehung auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems verwoben ist. Ist hier nicht doch die Weissagung eines bestimmten äußerlich geschichtlichen Ereignisses vorliegend, und nöthigt uns, die ganze Weissagung als Vorhersagung wirklicher Geschichte zu nehmen? Und wenn wir sie dafür zu nehmen genöthigt sind, ist dann nicht diese ganze Voraussagung falsch, indem die Zerstörung Jerusalems geschehen ist, ohne daß solche Gesammtbewegungen der Weltgeschichte, ohne daß insonderheit das Weltgericht sich daran angeschlossen hat? Es ist ehrlicherweise nicht zu verkennen: der erste Evangelist hat die über Israel in den sechziger Jahren hereinbrechende Katastrophe mit der letzten Trübsal und Wendung der Weltgeschichte vereinerleit und die unmittelbaren Vorzeichen der weltrichterlichen Wiederkunft Christi mit einem εὐθέως μετά an die Zerstörung Jerusalems angeschlossen (Matth. 24, 16. 21. 29), und wenn Marcus und Lucas sich bemühen, diesen Zusammenhang in etwas zu lockern, so verrathen sie damit nur die Verlegenheit, welche die Darstellung der gemeinsamen Quelle ihnen bereitet. Dazu kommt, daß Jesus auch Matth. 10, 23 die Wiederkunft des Menschensohnes unstreitig mit der geschichtlichen Katastrophe des jüdischen Volkes zusammenfallen läßt; daß Matth. 16, 28 uns ebenfalls ein Jesuswort mitgetheilt wird, welches nach ungezwungener Auslegung etlichen der zuhörenden Jünger es geradezu verbürgt, daß sie seine Wiederkunft zum Weltgericht (v. 27) noch erleben sollen;[1]) endlich, daß inmitten der drei Wiedergebungen jener großen eschatologischen Rede das Wort steht: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται (Matth. 24, 34; Marc. 13, 30; Luc. 21, 32). Demgemäß hat auch, wie das gesammte Neue Testament erkennen läßt, die älteste Christenheit des Herrn Wiederkunft binnen eines Menschenalters erwartet, als etwas, das sie selbst recht wohl erleben könne, vgl. Jac. 5, 3. 9; 1. Petr. 4, 7; Röm. 13, 11; 1. Kor. 7, 29 f.; 15, 51. 52; Apok. 1, 1; 22, 12 u. 20 u. s. w. So werden auf diesem Punkte die unüberwindlich erscheinenden Schwierigkeiten der eschatologischen Jesusreden acut, und der Anschein ist stark, als habe Jesus, indem er das bevorstehende Gottesgericht über Israel und Jerusalem kommen sah und

[1]) Zwar hat schon Marcus (9, 1) dies Wort — offenbar aus genommenem Anstoß — verändert, aber noch Joh. 21, 22. 23 ist sein Nachklang zu vernehmen.

dasselbe mit Grund binnen eines Menschenalters erwartete, den Schranken jüdischer Weltanschauung seinen Tribut gezahlt und mit der Katastrophe des Judenthums die Weltkatastrophe unmittelbar zusammengeschaut. Indeß, so begreiflich eine solche Anschauung bei einem national-jüdischen Propheten wäre, der Israel und Jerusalem als den Angelpunkt der Weltgeschichte betrachtete, — bei Jesu sprechen doch, von dogmatischen Bedenken ganz abgesehen, hiegegen sehr gewichtige Gründe. Einmal jenes wohlbezeugte Wort, welches als Eingeständniß messianischen Nichtwissens gegen jeden Verdacht späterer Erdichtung gesichert ist: „Zeit und Stunde weiß niemand; auch der Sohn nicht" (Marc. 13, 32 u. Parall.). Dies Wort läßt sich mit dem andern, naiv danebenstehenden: „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe", nicht dahin reimen, daß Jesus nur die Bestimmung von Jahreszahl und Monatstag abgelehnt, aber die ungefähre Zeitbestimmung eines Menschenalters angegeben habe. Mag der Zusammenordner der in Matth. 24; Marc. 13 vorliegenden Weissagungssprüche sich in dieser Weise über den Widerspruch beruhigt haben: in der Seele Jesu ist ein so geschmackloser und dem prophetischen Styl widerstreitender Sinn von „Zeit und Stunde" undenkbar. Vielmehr drängt die Vermuthung sich auf, daß beide einander ausschließenden Angaben ursprünglich auf zwei verschiedene Weissagungsziele gegangen sind, — das Wort „Zeit und Stunde weiß niemand" auf den Zeitpunkt des Weltgerichts, das Wort „Dies Geschlecht wird nicht vergehen" auf den Zeitpunkt der Zerstörung Jerusalems. Behandelt Jesus beide Zukunftspunkte doch auch sonst sehr verschieden. Von dem Gottesgericht über Jerusalem sagt er aufs Bestimmteste „Es wird kommen über dieses Geschlecht" (Matth. 23, 36). Es ist ihm ein wesentlicher Gedanke, daß diejenige Generation, welche das Sündenmaaß der Väter vollmachen wird, auch das Vollmaaß des göttlichen Zornes auszukosten haben werde (vgl. Matth. 23, 34—39; Luc. 11, 50. 51; 13, 1—9; 23, 28—31). Vom Weltende redet er selbst in Matth. 24 ganz anders. Er warnt vor voreiligen Erwartungen, betont, daß Krieg und Kriegsgeschrei und Erhebung eines Volkes wider das andere mit nichten das nahende Ende bedeuten, und läßt als ernstliches Anzeichen desselben nur Eine Thatsache gelten, das Gepredigtsein des Evangeliums in aller Welt (v. 4—14). Sollte er die Lösung dieser Weltaufgabe in die Schranken Eines Menschenalters eingeschlossen haben? Wir haben ausdrückliche Zeugnisse des Gegentheils. In dem Gleichniß von den Weingärtnern

(Marc. 12, 1—12; Matth. 21, 33—46; Luc. 20, 9—18) heißt es schließlich, der Herr des Weinbergs werde diese Uebelthäter übel umbringen und seinen Weinberg andern Leuten anvertrauen, die ihm die Früchte zur rechten Zeit bringen, d. h. den Heiden oder der von dem jüdischen Gemeinwesen losgelösten Christengemeinde. Und in dem bei Matthäus unmittelbar folgenden Gleichniß vom königlichen Hochzeitsmahle wird die bis zur offenen Feindseligkeit fortschreitende Abweisung des Evangeliums seitens der jüdischen Machthaber und das dadurch herausgeforderte göttliche Zorngericht in Zügen dargestellt, welche unverkennbar auf den Untergang Jerusalems anspielen (Matth. 22, 7): aber nach dem Strafgericht über die „Stadt der Mörder" folgt nicht das Ende, das Weltgericht, sondern die neue Aussendung der Boten, um anstatt der Ehrengäste, die des Mahles nicht werth gewesen, die Leute von den Gassen und Zäunen, d. h. die Heiden, hereinzurufen, und erst nachdem dies geschehen und die Tische voll geworden, geht der König hinein, seine Gäste zu besehen und die Unwürdigen auszuscheiden, d. h. erst dann tritt das Weltgericht ein. Hienach hat Jesus mit klarem Geistesblick hinter dem nahen Gottesgericht über das Judenthum nicht das sofortige Weltende, sondern eine weiter fortschreitende Welt- und Kirchengeschichte geschaut, deren wesentlicher Inhalt nun erst recht die Berufung der Völkerwelt zum Reiche Gottes sein sollte. — Ist dem aber so, wie ist dann die oben herausgestellte Ueberlieferungsgestalt seiner Parusieaussprüche, welche seine Wiederkunft binnen eines Menschenalters anberaumt und damit offenbar die Auffassung des ganzen apostolischen Zeitalters darstellt, zu erklären?

6. Die Parusie als weltgeschichtlicher Proceß.

Vielleicht führt uns die Erwägung dieser Frage in das Verständniß des Wiederkunftsgedankens Jesu tiefer hinein. Die synoptische Ueberlieferung hat uns ein denkwürdiges Wort Jesu aufbehalten, das sich in jene ihre eigne Auffassung von einem Eintritt seiner Wiederkunft dicht hinter dem Untergange Jerusalems nicht fügt, das Wort vor dem hohen Rathe: ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθημένον ἐκ δεξίων τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Matth. 26, 64; vgl. Marc. 14, 62; Luc. 22, 69). Zunächst setzt dies Wort außer Zweifel, was freilich auch schon aus dem prophetischen Styl und der Abstammung aus Dan. 7, 13 folgt, daß es sich bei der „Wiederkunft Jesu in des Himmels Wolken" nicht um etwas handelt, das mit leiblichen

Augen vom sichtbaren Himmel her zu sehen ist: so wenig sein Sitzen zur Rechten der Allmacht mit leiblichen Augen zu sehen war, so wenig ist es sein Kommen in des Himmels Wolken. Sodann aber, so gewiß in diesem Ausspruch das (dem Sinne nach auch von Lucas bestätigte) ἀπ' ἄρτι auf die beiden von ὄψεσθε gleicherweise abhängigen Participien Bezug hat, bezeichnet Jesus hier sein In des Himmels Wolken kommen als etwas, dessen seine Todfeinde „von nun an", also sofort nach seinem scheinbaren Unterliegen innewerden sollen, als etwas, das von seinem Tode an die Weltgeschichte durchziehen soll. Wenn seine Richter und Mörder, die Obersten Israels, schon wenige Wochen nach seinem Tode merken mußten, daß ihr Sieg ein Scheinsieg gewesen sei, daß der von ihnen schmachvoll Getödtete lebe und vom Himmel herab regiere, daß er mit Geistesmacht wieder einziehe in die Welt, aus der sie ihn für immer verstoßen zu haben wähnten, dann „sahen sie ihn sitzen zur Rechten der Macht und kommen in des Himmels Wolken". Vielleicht hat die hier überraschend hervortretende Idee seiner Wiederkunft als einer von seinem Tode anhebenden, von Sieg zu Sieg fortschreitenden Triumph-rückkehr in die ihn ausstoßende Welt nicht von vornherein in derselben Klarheit und Ausprägung vor Jesu Seele gestanden. Als das ganze Anschauungsbild seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zuerst in seiner Seele aufging als nothwendiges Gegenbild seiner Ausstoßung in Schmach, da mag dasselbe vor seinem Prophetenauge gestanden haben als ein jenseitiger zeitloser Punkt, als eine Thatsache unferner Zukunft, die in verhüllter Gestalt alles in sich befaßte, was jenseits seines Todes auf seine irdische Wirksamkeit Ergänzendes und Vollendendes noch zu folgen hatte, und manches von seinen oben berührten Weissagungsworten mag aus dieser noch ganz unentwickelten Form der neuen Bewußtseinsthatsache heraus gedacht und geredet sein. Indem er aber von da an diese Idee im Geiste bewegte und der lebensgeschichtlichen Erfüllung derselben näher rückte, gewinnt sie ihm, soweit das bei einer prophetischen Anschauung möglich ist, eine gewisse Entwicklung und unterschiedlichere Inhaltszüge; der unbestimmte Punkt dehnt sich zur Linie aus, zur Linie, in der sich verschiedene Punkte, ein Anfangs- und ein Endpunkt und etwas in der Mitte Liegendes unterscheiden lassen. Mit anderen Worten: nach demselben Gesetz, nach welchem Jesus überhaupt die von den Propheten als momentan, blitzartig vorgestellte Verwirklichung des Reiches Gottes vielmehr als Werdeproceß, als geschichtliche Ent-

wicklung erfaßt, schaut er ahnend auch die noch ausstehende Vollendung seines Werkes als einen Geschichtsverlauf, als etwas nicht in Einem Moment, sondern in einer Reihe fortschreitender Momente sich Vollziehendes. Hiefür dürften nächst jenem letzten Worte vorm hohen Rathe doch auch in seinen Jüngerreden Zeugnisse vorliegen. Der wiederholte sprichwörtliche Satz: „Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler“ (die Aasgeier), spricht offenbar ein allgemeines Gesetz aus, das sich in der Weltgeschichte nicht einmal, sondern immer wieder vollzieht, und die Art und Weise, wie Jesus Luc. 17, 37 auf die Frage der Jünger ποῦ, κύριε, d. h. wo wird deine richterliche Parusie eintreten? mit diesem allgemeinen Gesetz antwortet, lautet durchaus nach dem Gedanken: „Ueberall, wo etwas zum Gerichte reif ist!“ Damit stimmt ferner, wenn Jesus Luc. 17, 22 von „Tagen des Menschensohnes“ in der Mehrzahl redet. Die ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, von denen die Jünger in ihrer künftigen Bedrängniß nur einen einzigen (μίαν) sehen möchten, können nach Sprachgebrauch und Zusammenhang nicht die vergangenen Erdentage des Messias, sondern nur die künftige, richterliche ἡμέρα in der Mehrheit sein. Hiemit aber ist das Vorgefühl Jesu bezeugt, daß mehr als Ein Gerichtstag Gottes und seines Gesalbten bevorstehe; daß die künftige Weltgeschichte durchzogen sein werde von solchen Epochepunkten, in denen die siegreiche Herrlichkeit des Menschensohnes und die Ohnmacht und Nichtigkeit aller ihm widerstreitenden Weltmächte sich offenbare. Und nun werden im Bewußtsein Jesu gewisse Hauptmomente seines künftigen Siegeslaufes hervorgetreten sein: das siegreiche Hervorgehen seines Lebens aus dem Tode und das unmittelbar hieraus folgende Inslebentreten seiner Gemeinde; weiter sein weltgeschichtlicher Triumph über das vor ihm zusammenbrechende Judenthum auf der einen, und das sich ihm erschließende Heidenthum auf der anderen Seite; endlich die schließliche Ueberwindung aller gottwidrigen Mächte, des Uebels und des Todes, und die Herstellung des ewigen Gottesreiches. Alle diese wesentlichen Momente seines Siegesganges, in welchen der gottwidrige Weltzustand von Stufe zu Stufe sein Gericht empfängt, lagen keimartig zusammen in der Grundanschauung Jesu von seiner Parusie; sie konnten alle unter diesen Namen befaßt und unter ihm geweissagt werden. Aber nach der Natur des prophetischen Schauens lösten sie sich von jener einheitlichen Grundanschauung nicht so klarverständig los, um sich völlig zu verselbständigen, sondern wurden

lediglich als Erscheinungsformen des Ganzen je nach der augenblicklichen Eingebung empfunden und beschrieben; womit allerdings eine gewisse Unvollkommenheit dieser Beschreibung und ein anscheinendes Schwanken des Sprachgebrauchs unvermeidlich gegeben war.

7. Der ursprüngliche Sachverhalt und die überlieferte Form.

Die Spuren dieses Sachverhaltes dürften sich noch Schritt für Schritt erkennen lassen; wenigstens erledigen sich unter der Voraussetzung desselben die drückendsten Schwierigkeiten. Jenes Wort vor dem hohen Rathe, ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε κ. τ. λ. läßt vermuthen, daß Jesus schon die Oster- und Pfingstthatsache unter den Gesichtspunkt seiner Parusie gestellt hat. War sie doch in der That der herrliche Anfang seiner triumphirenden Wiederkehr, und nicht nur eine Herrlichkeitsoffenbarung an die Seinen, sondern zugleich das principielle Gericht über seine Feinde, die an der auch ihnen fühlbaren Untödtbarkeit dieses Todten die Vergeblichkeit und Gottwidrigkeit ihrer Feindschaft erfahren mußten. Die johanneischen Abschiedsreden werden uns diese Einordnung der Oster- und Pfingstweissagung in den Parusiegedanken merkwürdig bestätigen; aber auch bei den Synoptikern hat ein Wort wie Matth. 16, 28: „Es stehen etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen gesehen in seinem Königthum“, ursprünglich vielleicht nichts andres gewollt als — nach der Aufforderung ihn auf seinem Todesgang zu begleiten — den Jüngern die Zusicherung geben, daß ihrer etliche jedenfalls in sein Todesgeschick unverwickelt bleiben und seinen geschichtlichen Sieges- und Triumphgang in dessen Anfängen noch erleben sollten.[1]) — Als weiteres Moment dieses Sieges- und Triumphzuges mußte Jesu vor allem die bevorstehende Katastrophe Israels bedeutsam sein. Daß das jüdische Gemeinwesen an der Verwerfung seines Messias untergehen und der frevelnden Verschmähung der letzten und größten Heimsuchung Gottes das Endgericht der alttestamentlichen Bundesgeschichte auf dem Fuße folgen müsse, das war eine Nothwendigkeit sittlicher Weltordnung, welche Jesu nicht entgehen konnte und die er nicht unausgesprochen lassen durfte um seiner werdenden Gemeinde willen, um dieselbe von der alten Volksgemeinschaft innerlich zu lösen und im entscheidenden Augenblick vor der Verstrickung in deren Verhängniß zu bewahren. Aber es war dies Verhängniß auch eine bedeutsame Offenbarung

[1]) Vgl. die dahin gehende Umschreibung des Wortes bei Marc. 9, 1.

seiner Herrlichkeit: an Ihm, den es als Heiland verworfen, ging das jüdische Volk unter, und so war Er sein Richter und triumphirend ging aus den Flammen dieses Unterganges wie ein Phönix seine Sache hervor. So kann es nicht befremden, wenn er in dem Worte Matth. 10, 23: „Ihr werdet die Städte Israels nicht (flüchtend) erschöpfen, bis des Menschen Sohn kommt", die aller jüdischen Verfolgung ein Ende machende Katastrophe Jerusalems als ein „Kommen des Menschensohnes" bezeichnete: Er war es, um im prophetischen Styl zu reden, der über dem untergehenden Jerusalem in des Himmels Wolken einherfuhr. — Er zog aber über diesen Trümmern siegreich ein in die weite nichtjüdische Völkerwelt, und das war die andere, schönere Seite seines weltgeschichtlichen Triumphs. Auch die Eroberung der Heidenwelt durch das Evangelium fällt ja unter den Gesichtspunkt eines von Ihm gehaltenen Weltgerichts: die bis dahin weltbeherrschenden Mächte und Geister werden vor Ihm in ihrer Ohnmacht und Gottwidrigkeit offenbar. Und vielleicht ist die großartige Stelle, welche Matth. 24, 29 mit jenem anstößigen εὐθέως sich unmittelbar an den Hinweis auf den Untergang Jerusalems anschließt, ihrem ursprünglichen Sinne nach nichts andres, als die prophetische Zeichnung dieses seines richterlichen Triumphs über die alte Welt. „Alsbald aber nach der Drangsal jener Tage wird die Sonne sich verfinstern und der Mond seinen Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Himmelskräfte aus den Fugen gehen: und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und alle Völker werden an ihre Brust schlagen und des Menschen Sohn kommen sehen in des Himmels Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit." Ist das nicht schon innerhalb der Weltgeschichte in Erfüllung gegangen? In Erfüllung gegangen, als alle Himmelslichter, welche bis dahin über der Menschheit geleuchtet, verblaßten vor dem über ihnen aufgehenden Zeichen des Kreuzes; als Gedanken, welche festzustehen schienen wie Sterne, und Ordnungen, welche Jahrhunderte hindurch die Geschichtswelt getragen wie Weltgesetze, ihre Geltung verloren, und im Bewußtsein der sich selbst verklagenden Menschheit die Erkenntniß Jesu als des Himmelskönigs durchbrach als eine höhere, welterneuernde Macht? Allerdings, der Berichterstatter, welcher den Spruch in diesem Wortlaut an diese Stelle gesetzt hat, hat nicht an eine blos geistige Weltumwälzung gedacht, sondern an jene schließliche Palingenesie (Matth. 19, 28), durch welche „der

neue Himmel und die neue Erde“ hergestellt werden sollten, und vielleicht hat sich vor Jesu eignem Prophetenauge, das ja „im Spiegel und im Räthsel“ schaute, beides, die geistige und die kosmische Welterneuerung, ursprünglich ungeschieden in Einem Sinnbilde dargestellt. — Ist es aber mit der Parusieweissagung Jesu so bestellt, so erklärt sich vollständig diejenige Ueberlieferungsgestalt, in welcher dieselbe bei den synoptischen Evangelisten vorliegt. Dem unvermeidlich unvollkommenen Verständniß der Jünger — denn wer verstünde unerfüllte Weissagung vollkommen? — blieb die Idee der Parusie als unbestimmt nahen Zeitpunktes die faßlichste; die Anschauung derselben als eines Entwicklungsprocesses, bei Jesu selbst eine nur werdende, ging ihnen nicht mit Klarheit auf. Sie konnte es um so weniger, als durch diese Anschauung das Vorstellungsbild des jüngsten Tages als eines in sich geschlossenen Termines durchbrochen ward. Diejenige Wiederkunft Jesu aber, die schon in Ostern und Pfingsten erfolgt war, empfing, indem sie den Jüngern aus einem prophetischen Elemente in ein geschichtliches Erlebniß sich verwandelte, andere, bestimmtere Namen[1]), und schied ebendamit aus dem Gesammtbegriff der Parusie aus. Dagegen der Untergang Jerusalems und die Bekehrung der Heidenwelt blieben in ihren Augen die großen Signale und Symbole des weltgeschichtlichen Triumphes Jesu, und so knüpfte sich an sie die Erwartung seines baldigen Vollsieges im Endgericht. Sie knüpfte sich daran mit um so kühnerem Ueberfliegen der Zeitfernen, als Jesus selbst nicht im Stande gewesen war, ein Zeitmaaß für die letzten Dinge anzugeben oder die ferneren Punkte auseinanderzuhalten. Die Sehnsucht, in Bälde die letzten Gottesoffenbarungen zu schauen, trug naturgemäß zu den fernsten Punkten, als wären sie nah, und dies Ueberfliegen der weltgeschichtlichen Allmählichkeit schien um so berechtigter, als die alttestamentliche Prophetie zwischen Begründung und Vollendung des messianischen Reiches überhaupt nicht unterschieden hatte. So entstand eine Zusammenziehung der sämmtlichen Zukunftsmomente in das Maaß eines Menschenalters und um den Mittelpunkt der Katastrophe des jüdischen Volkes, das den Jüngern von Kind auf der Angelpunkt der Weltgeschichte war. Und doch war die so bedingte und getrübte Ueberlieferung treu genug, um uns

---

[1]) Vgl. die wiederholten synoptischen Todes- und Auferstehungsweissagungen Jesu, welche (ex eventu) ganz unmißverständlich lauten und doch von den Jüngern regelmäßig nicht verstanden werden.

die Spuren des ursprünglichen Sachverhalts hinlänglich zu bewahren.[1]) —

8. Das jenseitige Gericht.

So löst ein Theil des in dem Vorstellungsbilde des jüngsten Tages enthaltenen Ideengehalts sich in einen innergeschichtlichen Proceß auf, im Sinne des Dichterwortes „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht". Allerdings nur ein Theil: jenes Dichterwort hat bei Jesu nur eine relative Wahrheit, keine unbedingte, denn jenes innergeschichtliche Weltgericht betrifft ja nur die auf Erden fortlebenden Geschlechter, nicht das unzählige Heer der aus der irdischen Weltgeschichte Ausscheidenden, der Todten, und führt auch nicht bis zu dem unveräußerlichen Endziel der Weissagung, bis zu dem vollendeten, ewigen Gottesreiche hinan. Und so bleibt hinter allen innergeschichtlichen „Tagen des Menschensohnes" doch das Bild eines jüngsten Tages stehen, der hinter der abgeschlossenen Weltgeschichte gedacht wird und neben den Erlebenden insonderheit die Abgeschiedenen umfaßt. Eine neue prophetische Bilderreihe thut hierüber in den Reden Jesu sich auf, die in entsprechender Weise aus dem Rahmen der Weltgeschichte heraustritt. Des Menschen Sohn sitzt als König auf dem Thron seiner Herrlichkeit, und alle Völker werden vor ihm versammelt, um von ihm in zwei große Gruppen geschieden zu werden, wie ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet und die einen zu seiner Rechten, die andern zu seiner Linken stellt (Matth. 25, 31 f.). Da treten mit den Zeitgenossen Jesu die Genossen längst vergangener Zeiten auf, die Leute von Niniveh aus Jona's Zeit, die Königin von Saba aus den Tagen Salomo's (Matth. 12, 41. 42; Luc. 11, 31. 32); ja die Leute von Sodom und Gomorrha, der vor Jahrtausenden untergegangenen Städte, empfangen mit den Zeitgenossen Jesu, den Leuten von Chorazin und Betsaida, ihren Urtheilsspruch (Matth. 11, 20—24; Luc. 10, 12). Gerichtet werden die Feinde des Himmelskönigs, die „nicht wollten, daß dieser über sie herrsche" (Luc. 19, 27), aber auch seine Knechte, jenachdem sie treu oder ungetreu waren in seinem Dienst (Ebenda 19, 22 f.; Matth. 25, 14—30);

[1]) Es ist bemerkenswerth, daß in der prophetischen Rede Luc. 17, welche ohne Zweifel der Matthäus-Logia entstammt, die Katastrophe Jerusalems gar nicht erwähnt ist. Erst das den Urevangelisten entnommene gemeinsame Concept der großen prophetischen Rede Matth. 13, Matth. 24, Luc. 21 scheint diese Redeelemente mit der Weissagung über Jerusalem combinirt und manches auf dies letztere Thema bezogen zu haben, was ursprünglich nicht darauf ging.

gerichtet werden die Kinder Israel (Matth. 19, 28), die Heiden, welche Jesum auf Erden so wenig gekannt, daß sie ihn fragen können „Herr, wann hätten wir dich hungrig oder durstig oder gefangen gesehen, und hätten dir gedient?“ (Matth. 25, 37 f.), und gerichtet werden die Jesusbekenner, die in seinem Namen geweissagt, Dämonen ausgetrieben, große Thaten gethan und doch den einfachen heiligen Willen Gottes nicht gehalten haben (Matth. 7, 22—23); ja die Gläubigen, welche — wie das Gleichniß von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13) es darstellt, mit der brennenden Lampe des Glaubens und der Liebe ihm entgegengeharrt, aber verabsäumt haben, die heilige Flamme zu nähren und so lebendig zu erhalten. Neben den mancherlei Bildern des himmlischen Lohnes — „Gehe ein zu deines Herrn Freude; sei ein Herr über zehn Städte“ u. s. w. treten die Symbole des jenseitigen Strafgerichtes auf: der Ausschluß vom himmlischen Freudenfest und Freudenmahl, die Verweisung in den dunklen Kerker, in welchem „Heulen und Zähneknirschen sein wird“; auch von der „Feuerhölle“ ist die Rede, und von „dem Wurm, der nicht stirbt und von dem Feuer, das nicht verlischt“ (vgl. Matth. 8, 12; 13, 42. 50; 18, 8. 9; Marc. 9, 47. 48 u. s. w.). — Die herkömmliche Auffassung denkt sich das alles zusammen auf einen Entscheidungstag und Entscheidungsact am Schlusse der Weltgeschichte, auf einen Tag und Act, der die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der irdischen Lebensläufe unter Ein Entweder=oder stellen werde, ewige Seligkeit oder ewige Verdammniß. Diese Anschauung vom jenseitigen jüngsten Tage, die kein eigenthümlich christliches Erzeugniß, sondern aus dem Judenthum herübergenommen ist, hat in den Aussprüchen Jesu unstreitig ihre Anhaltspunkte, aber ist sie in der That für seine Anschauungen vom jenseitigen Gericht der richtige Schlüssel?

9. Undurchführbarkeit der gewöhnlichen Auffassung.

Es ist eigen, daß wenn man auf die von Jesu gezeichneten Bilder des jenseitigen Gerichts den Gedanken eines wirklichen Endgerichts mit absoluten Entscheidungen ernstlich anzuwenden versucht, derselbe uns unter den Händen zerrinnt. In der Regel wird jene majestätische Schilderung Matth. 25, 31—46 als Gemälde jenes Endgerichts genommen, welches die gesammte Menschheit entweder dem ewigen Heil oder dem ewigen Verderben zuweisen werde, und schon der Evangelist hat sie, wie sein Eingang und Schluß zeigt, in diesem Sinne genommen. Aber kann das Jesu ursprünglicher

Sinn sein? Wie sollten wir es mit seiner ganzen sonstigen Lehre reimen, daß einige Liebeswerke, an seinen „Brüdern" gethan oder nicht gethan, über das ewige Schicksal aller Menschen und Völker entschieden? Der Abschnitt ist nicht ein Gemälde des Endgerichts als solchen, sondern er veranschaulicht nur einen Einzelgesichtspunkt des göttlichen Richtens überhaupt; er ist nur eine besonders prächtige Ausführung des Matth. 10, 42 kürzer ausgesprochenen Gedankens, daß keine Liebeserweisung, welche seinen Jüngern bei deren Weltmission werde erzeigt oder versagt werden, ungelohnt oder ungeahndet bleiben solle. Andere Gesichtspunkte des göttlichen Richtens, welche ebensowenig auf ewige Beseligung oder Verdammniß hinausführen können, stehen daneben. So Matth. 12, 37: „Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt und aus deinen Worten wirst du verdammt werden." Man könnte fragen: Also nicht nach Matth. 25 aus den gethanen oder unterlassenen Werken der Barmherzigkeit? Nicht nach Matth. 16, 27; 7, 21—24 nach den Werken, nach dem gethanen oder nicht gethanen Gotteswillen überhaupt? Nicht nach Matth. 10, 32. 33 je nach dem Bekannt- oder Verleugnet-haben Christi vor den Menschen? Wer sähe nicht, daß Jesus unmöglich wegen eines unnützen Wortes, über welches der Mensch am jüngsten Tage nicht Rechenschaft geben kann (Matth. 12, 36), ihn der Verdammniß überantwortet haben könne; daß er in diesem ganzen Spruche nur die sittliche Verantwortlichkeit hervorheben will, welche neben den Werken des Menschen auch seinen Worten zukommt, den Worten, mit denen er es oft so leicht nimmt, während sie ebensowohl wie seine Thaten und vielfach noch unmittelbarer als diese von seinem Herzensbefunde zeugen. — So ist überhaupt unsre herkömmliche Auslegung mit dem ungeheuren Gedanken einer ewigen Verdammniß viel zu schnell bei der Hand. Wer fühlte die Härte nicht, die in der Anwendung desselben auf jenen „thörichten Jungfrauen" liegt, welche zu spät an der Thür des Hochzeitshauses anklopfen und rufen: Herr, Herr, thue uns auf? Oder wer dürfte die Unterschiede unbeachtet lassen, welche das Gleichniß von den anvertrauten Pfunden macht zwischen der Bestrafung des trägen Knechtes und der empörerischen Unterthanen? Die Deutung jenes „Kerkers, in dem Heulen und Zähneknirschen sein wird" — nicht auf ein strenges Gericht Gottes, sondern ohne Weiteres auf ein ewiges Verwerfungsgericht führt doch zu wunderlichen Folgerungen. „Sei willfährig deinem Widersacher bald, heißt es Matth. 5, 25. 26, dieweil du noch mit ihm unterweges bist;

damit dein Widersacher dich nicht dem Richter übergebe und der Richter dem Gerichtsdiener, und du in den Kerker geworfen werdest, — wahrlich du wirst nicht von dannen herauskommen, bis du auch den letzten Heller bezahlt hast." Der Mensch, so schlußfolgert hier eine rohe Auslegung, kann von seiner Schuld vor Gott nicht den ersten, geschweige denn den letzten Heller bezahlen; also ist hier von ewiger Verdammniß die Rede. Als ob es nicht das ganze Evangelium Jesu in die Luft sprengen hieße, wenn man ihm die Lehre zuschiebt, ein einzelnes begangene Unrecht, zu dessen Gutmachung auf Erden die Gelegenheit nicht rechtzeitig wahrgenommen worden, überliefere dem ewigen Verderben! Was Jesus in dieser Bildrede fühlbar machen will, das ist der große Unterschied, der zwischen gesühnter und ungesühnter Verschuldung am Nächsten für unser inneres Leben besteht. Wird das Unrecht bereut, abgebeten, gutgemacht, dann gilt das „Wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter"; dann geht Gott mit uns innerlich nicht ins Gericht. Bleibt es ungesühnt, geht einer von beiden darüber in die Ewigkeit hinüber, dann wird Gott mit dem Schuldigen ins Gericht gehen in aller Strenge, und derselbe wird die Bitterkeit des entsprechenden Schuldgefühls auskosten müssen bis auf den letzten Tropfen, es sei im Diesseits oder im Jenseits. Ist es aber in diesem Falle mit dem Kerker der Schuldhaft so bewandt, und verhält es sich ebenso mit dem Gericht der unnützen Worte am jüngsten Tag, und kann es sich umgekehrt mit dem „Lohn" einer einzelnen guten That am jüngsten Tage nicht anders verhalten, — werden wir da nicht überhaupt zu der Erkenntniß gedrängt, daß das, was Jesus das Gericht des jüngsten Tages nennt, eine ganze Fülle und unendliche Abstufung relativer Entscheidungen umschließen müsse, ehe es zu jenem absoluten: „ewiges Leben — ewige Pein" kommt?

Man darf sagen, daß der Gesammtsinn der Lehre Jesu diese Erkenntniß geradezu aufnöthigt. Wenn einerseits nur Herzensreine Gott schauen können (Matth. 5, 8), nur ein Vollkommensein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, zur Theilnahme an dem vollendeten Gottesreiche befähigt (Matth. 5, 20. 48), und wenn andererseits nur Eine Sünde unverzeihlich sein soll, die „Lästerung des Geistes", die Verhöhnung der innerlich erfahrenen heiligen Wahrheit und Gotteskraft, wie könnte dann nach Jesu Lehre die jenseitige Gerichtsentscheidung über alle, die weder in dieser noch in

10. Nachweis noch jenseitiger Bewegung.

jener Herzensverfassung vor dieselbe hintreten, ohne Weiteres aufgehen in jenes ewige Entweder-Oder? Aber die positiven Belege fürs Gegentheil finden sich auch in Jesu Aussprüchen, wenn man erst einmal darauf achtet, von allen Seiten zusammen. Wie bestimmt wird mehr denn einmal die Verwerfung des Volkes Israel verkündet, seine Verstoßung in den finsteren Kerker, in dem Heulen und Zähneknirschen sein wird (Matth. 8, 12), und doch schließt das schärfste solche Prophetenwort mit der Andeutung, daß auch für Israel noch eine Stunde kommen werde, da es seinem Messias gläubig entgegenruft „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn" (Matth. 23, 37—39). Noch deutlicher und tröstlicher lauten die Gerichtsworte über die Heidenwelt: „Wären solche Thaten in Tyrus und Sidon, ja in Sodom und Gomorrha geschehen, sie hätten längst in Sack und Asche Buße gethan: aber ich sage euch, es wird Tyrus und Sidon, ja es wird Sodom und Gomorrha erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes als euch" (Matth. 11, 20—24; Luc. 10, 13. 14). Hier fragt man sich umsonst, was eine „erträglichere" ewige Verdammniß sein sollte; der Gedanke gewinnt erst Vollziehbarkeit, wenn die Strafe — ebenso wie wir es oben in Matth. 5, 25. 26 zu nehmen fanden — als eine endliche, zeitlich begrenzte gedacht wird. Geradezu in principieller Form liegt derselbe Gedanke der begrenzten und vorübergehenden Strafe im Jenseits vor in dem Ausspruch Luc. 12, 47. 48: „Wer seines Herrn Willen weiß, und thut, was der Streiche werth ist, der wird viele Streiche zu leiden haben; wer ihn nicht weiß, und thut, was der Streiche werth ist, wird wenige Streiche leiden." Der Spruch ist nach dem Zusammenhang, in dem er steht, durchaus eschatologisch; er redet von der Strafe „an jenem Tage"; aber was sollte man sich unter einer ewigen Verdammniß denken, die nur aus „wenigen Streichen" bestünde? — Eine begrenzte und vorübergehende Strafe aber wird naturgemäß zu einer Züchtigung, zu einem Mittel der Besserung, und so springt aus dem Gedanken eines unter Umständen nur relativen jenseitigen Gerichtes der Gedanke einer noch jenseits möglichen Fortentwicklung und Bekehrung folgerichtig hervor. Aber derselbe ergibt sich auch von anderen Seiten her. Wenn Jesus bei den Leuten von Tyrus und Sidon, von Sodom und Gomorrha ausdrücklich eine Bekehrungswilligkeit voraussetzt, der nur zu ihrer Zeit die entsprechenden Gottesmittel, die Zeichen Christi, wie Chorazin und Betsaida sie gesehen haben, gefehlt hätten, so folgt auch aus der Gerechtigkeit dessen, der „nicht erndten

will wo er nicht gesäet hat" (Luc. 19, 21), aus der Barmherzigkeit Gottes, welche nicht will, daß auch nur einer von den Geringsten verloren gehe (Matth. 18, 14), daß ihnen jene volle Offenbarung Gottes in Christo, welche ihre Bekehrung auf Erden herbeigeführt haben würde, noch im Jenseits dargeboten wird. Und liegt nicht ebendies bereits für alle, die dessen bedürfen, in dem Gedanken, daß Gott die Welt richtet durch Christum? Daß Gott die Welt durch Christum richtet, das heißt doch, daß er einem jeden sein Leben in das heilige Licht seiner vollkommenen Offenbarung in Christo stellt und so sein Urtheil über jeden durch dessen eignes Gewissen vollzieht (Röm. 2, 15. 16): wie wäre dies nun möglich, ohne daß diese Gottesoffenbarung in Christo denen, welchen sie auf Erden fremd geblieben, noch im Jenseits nahegebracht würde? Endlich bestätigt unsern Gedanken in positivster Weise das Wort von der Sünde wider den h. Geist, die nicht vergeben werden kann „weder in dieser noch in jener Welt" (Matth. 12, 32). Nicht nur wäre dieser Zusatz müßig und sinnlos, wenn überhaupt nicht in jener Welt Vergebung an sich noch möglich wäre, sondern der Gedanke, daß allein die Sünde unverzeihbar sei, welche die persönliche innere Erfahrung der Liebe Gottes in Christo zur Vorbedingung hat, setzt ja für jede ewige Verwerfung einer Menschenseele das eindringendste Nahegetretensein des Evangeliums voraus. — Ist dies alles in Richtigkeit, dann ergibt sich für die stille Welt der Abgeschiedenen im Sinne Jesu ein ganz ähnliches Gesetz wie für die auf Erden fortschreitende Weltgeschichte: das Gericht Gottes in Christo zieht sich durch beide hindurch als ein strafendes aber auch rettendes, und der „Tag des Gerichtes" stellt sich in den eschatologischen Jesusworten auch nach dieser Seite hin als ein Symbol heraus für den Gedanken, daß alles, was den sittlichen Bestand des Menschenlebens ausmacht, es sei gut oder böse, schließlich einmal ins volle Licht der göttlichen Offenbarung treten und in seinem wahren Werthe dem Menschen selber fühlbar werden muß; daß es seinen Tag finden muß, an dem es dem Menschen vorgewogen wird auf Gottes untrüglicher Wage.

11. Die Auferstehung der Todten.

Ein besonderes Stück der eschatologischen Erwartung, in welchem sich das so weit gelöste Räthsel des jüngsten Tages noch einmal stellt, ist die Auferstehung der Todten. Die Ansichten des Judenthums über sie waren sehr getheilt. Die Sadducäer leugneten die

Fortdauer nach dem Tode überhaupt; die Essener und Alexandriner beschränkten sie auf eine Fortdauer der Seele; der pharisäische Glaube an eine leibliche Auferstehung war vorherrschend, ging aber wiederum in zweierlei Vorstellungen auseinander, indem die einen eine allgemeine Todtenerweckung, „etlicher zu ewigem Leben, etlicher zu ewiger Schmach und Schande" (Dan. 12, 2) erwarteten, die andern eine Auferstehung allein der Gerechten, während die Gottlosen im Tode verbleiben sollten. Doch war man darin einig, diese Auferstehung vorzustellen als eine Wiederherstellung des irdischen Leibes, nur zu unsterblicher Dauer, und sie auf den jüngsten Tag anzusetzen, wo sie im Zusammenhang mit der dann überhaupt erwarteten Verklärung der Natur erfolgen sollte (vgl. Joh. 11, 24; Röm. 8, 19—23). Bis dahin dachte man sich die abgeschiedenen Seelen im Scheol oder Hades, an einem seligen oder unseligen Orte, einem Paradiese oder einer Gehenna, aber der letzten Entscheidung und Vollendung ihres Looses noch gewärtig. An diese Vorstellungen schließt, wie schon früher bemerkt, auch Jesus sich an; aber auch hier wieder so, daß er sie durchgeistet und lediglich als Symbole wahrhaft religiöser Ideen behandelt. Von vornherein fällt auf, wie wenig Gewicht er auf den leiblichen Tod legt, wie ihm der Idee des wahren Lebens gegenüber der Gegensatz des äußeren Lebens oder Sterbens seine Bedeutung verliert. „Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten und die Seele nicht zu tödten vermögen, ruft er seinen Jüngern zu (Matth. 10, 28), — fürchtet euch vielmehr vor dem; der Leib und Seele zu verderben vermag in die Hölle." An der Seele, und nicht am Leibe, haftet ihm das wahre Leben des Menschen; — nicht als hätte diese es in sich selbst, sondern sie hat es in Gott. Lebt sie dem nicht, will sie aus sich und in sich selbst leben, so verfällt sie dem Tode; gibt sie sich um Gottes willen dahin, dann geht sie zum wahren Leben ein: „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren (ἀπολέσει), wer es aber verliert um meinetwillen, der wird es finden, es zum Leben gebären (ζωογονήσει Luc. 17, 33), vgl. Marc. 8, 35; Matth. 10, 39; 16, 25. — Hienach geht für Jesum der jenseitige Lebensstand aus dem diesseitigen organisch, mit sittlicher Nothwendigkeit hervor. Im Gleichniß vom reichen Manne und armen Lazarus bildet dieser im Widerspiel sich darstellende innere Zusammenhang den eigentlichen Nerv. Der reiche Mann, dessen irdische Lebensgeschichte darin aufging, sich in Purpur und köstliche Leinwand zu kleiden und alle Tage herrlich und in

Freuden zu leben, kann in einer anderen Welt, die keine sinnlichen Freuden mehr kennt, gar nicht anders als in der Qual und Pein eines vergeblich Lechzenden sich befinden; der Arme, welcher ein ächter Lazarus, d. h. ein „Gotthilf" war, der im Elend der Erde seine Hülfe in Gott suchen und finden gelernt hat, hat naturgemäß in der kranken Muschel die Perle eines inneren Lebens ausgebildet, welche da, wo kein irdischer Schein mehr waltet, sondern die Wahrheit des Seins, in ihrer übersinnlichen Schönheit erglänzen muß. — Scheint hier das Leben der Abgeschiedenen eines Verhältnisses zur Außenwelt keineswegs durchaus beraubt, also nicht schlechthin leiblos, so wird andererseits auch bei der Auferstehung die Wiederherstellung der Leiblichkeit in keiner Weise betont. Von einer Herstellung des irdischen Leibes, wie die Juden sie träumten, ist bei Jesus nicht nur keine Rede, sondern es liegt in der Ablehnung derselben geradezu der Nerv seiner Beantwortung der Sadducäerfrage. „Die Auferstehenden freien nicht, noch lassen sie sich freien", — sie sind zum Kinderzeugen ebensowenig angethan wie zum wiederum Sterben; sie sind „engelgleich", heißt es Luc. 20, 35. Mag hiemit an die Vorstellung einer ätherischen Leiblichkeit der Engel oder an die ihnen zugetraute Erhabenheit über den Geschlechtsunterschied gedacht sein, jedenfalls fällt für Jesum der Schwerpunkt des Auferstehungsgedankens ganz anderswohin als in Fragen der Leiblichkeit. Der Begriff der Auferstehung fällt ihm wesentlich zusammen mit dem Begriffe des Lebens im Vollsinn des Wortes, des Lebens in Gott. Denn das ist sein Auferstehungsbeweis: Gott nennt sich dem Mose gegenüber, noch Jahrhunderte nach der Patriarchen Tode, „den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs"; er ist aber ein Gott nicht der Todten, sondern der Lebendigen; — wessen Gott er ist, und wer ihn zu seinem Gotte hat, wer mit ihm in Gemeinschaft steht, der lebt, ob er auch längst verstorben sei. Noch merkwürdiger ist in derselben Richtung des Gedankens die bei Lucas voraufgehende Wendung, die doch auch im Sinne der beiden anderen Evangelisten ist: οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν. Also nicht alle Todten kommen zur Auferstehung, sondern nur die, welche derselben werth sind, nur diejenigen, welche — wie es im selben Zusammenhang weiter heißt — geeignet sind „engelgleich und Söhne Gottes" zu werden. Hienach hat Jesus von den beiden Vorstellungen über die Auferstehung, welche in seinem Volke umliefen, der tiefsinnigeren, nach welcher nur die

Gerechten auferstehen, Recht gegeben, wie das auch Luc. 14, 14 (ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων) bezeugt. Die Auferstehung ist ihm nicht ein Formalbegriff, welcher auf alle Anwendung fände, ob sie ein übersinnliches Leben in sich ausgebildet haben oder nicht, sondern sie ist ihm die Ausgestaltung des wahren, göttlichen Lebens eines Menschen zu der ihm bestimmten Herrlichkeit; sie ist ihm mit einem Worte die **Vollendung der Persönlichkeit in Gott**, bei der die verklärte Leiblichkeit nur als die Ausprägung der inneren vollendeten Schöne gedacht sein kann. Wie das denn auch in den Schlußworten des Lucas förmlich ausgesprochen ist: υἱοί εἰσιν θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες, d. h. sie sind, eben als Auferstehungssöhne, Söhne Gottes, an das Ziel ihrer ewigen Bestimmung gelangt als vollendete Ebenbilder des himmlischen Vaters.

12. Rückblick und Abschluß.

Blicken wir von der Höhe dieses Ergebnisses auf das vorhin in betreff des jüngsten Tages Herausgestellte zurück. Ist für Jesum die Auferstehung die gottgekrönte Vollendung der Gerechten, — wie unwahrscheinlich, daß er dieser Vollendung einen für alle einheitlichen Zeittermin gesteckt und die Abgeschiedenen bis dahin auf einen Zwischenzustand angewiesen haben sollte, der doch nur dann einen Sinn hätte, wenn er jedem nach individuellem Bedürfniß zugemessen wäre. So fällt auch von dieser Seite die Vorstellung eines jüngsten Tages als eines wirklichen und für alle selbigen Endtermines dahin. Man wird hiegegen nicht die Unterscheidung des αἰών οὗτος und αἰών ἐκεῖνος anführen dürfen, welche Jesus sich angeeignet und gerade in der Beantwortung der Sadducäerfrage (Luc. 20, 34. 35) angewandt habe: auch diese Anschauung vergeistigt sich in seiner Lehre und streift den Character eines rein zeitlichen Gegensatzes ab. Wenn Jesus Luc. 16, 8 von den υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου redet und ihnen die υἱοὶ τοῦ φωτός gegenüberstellt, so bezeichnet er damit nicht einfach die Menschen dieser Zeitlichkeit, sondern Menschen, die mit ihrem Dichten und Trachten ins Zeitliche, Endliche aufgehen, während die Welt der Ewigkeit doch in diese Zeitlichkeit hineinleuchtet und etliche zu „Kindern des Lichtes“ macht. So liegt auf der Gegenwart, in der das „Himmelreich nahe-herbeigekommen“ ist, bereits das Morgenroth des αἰών μέλλων, und zumal von dem Tage an, da er selbst als Auferstandener des αἰών μέλλων theilhaftig geworden ist, ist die neue, höhere Weltordnung, in der kein Sterben und Geborenwerden mehr gilt, sondern unsterbliches Leben nach Engel-

weise, bereits angebrochen und wölbt sich über der niederen, irdischen Welt, allezeit offen für die, welche die letztere überwunden haben und für die Welt der Vollendung reif geworden sind. Das ist die Anschauung, die wir bei Jesu voraussetzen dürfen, wenigstens von da an, wo ihm selbst der Gedanke seiner persönlichen Auferstehung aufging als einer Auferweckung nicht erst „am jüngsten Tage", sondern „binnen drei Tagen": damit war der Bann der alten jüdischen Anschauung durchbrochen auch für die Seinen, und kein anderer Zielpunkt für sie übrig gelassen als der ihrer individuellen inneren Vollendung. Und hiemit erst gewinnt der dunkle Zwischenzustand seinen vernünftigen Sinn, und das weite Reich des Jenseits, in welches die von der Erde Abscheidenden sich sammeln, belebt sich auch von dieser Seite her mit demselben sittlichen Inhalt, auf den schon die Prüfung des Endgerichtsgedankens uns geführt hat. Es zeigt unserem Geistesauge eine zahllose Menge von Lebensläufen in auf- und absteigender Linie, je nach dem Ergebniß ihres Erdenlebens, wie dort im Gleichniß vom reichen Manne und armen Lazarus: über ihnen allen aber steht als das Ziel der Vollendung der Himmel der „Auferstehungssöhne". Und nicht nur, daß viele, welche das Schlußurtheil ihres Erdenlebens tief hinuntergeführt hat, wie die Leute von Sodom und Gomorrha, sich doch vielleicht wieder zu heben und jenem Sternenhimmel zuzustreben im Stande sind, — auch viele, welche die Engel hinübergetragen haben in ein besseres Dasein, wie den armen Lazarus, sind damit noch nicht ins ewige Vaterhaus gelangt. Der arme Lazarus, der bußfertige Schächer sind ins „Paradies" gekommen: das ist noch nicht der Himmel der Auferstehungssöhne, von dem Luc. 20, 35 f. die Rede ist. Die Patriarchen und Propheten sollen nach Matth. 8, 11; Luc. 13, 28 am Freudentische des Himmelreichs sitzen: wie werden sie, um dessen fähig zu werden, im Jenseits noch gewachsen sein müssen, wenn doch im Diesseits der „Kleinste im Himmelreich" größer war, denn der größte Prophet (Matth. 11, 11). — Das sind vielleicht befremdliche Betrachtungen für unsre anerzogene Auffassung von der jenseitigen Welt; aber wir sind eben mit dieser unsrer Auffassung über die schematischen Vorstellungen des Judenthums, welche Jesus vorfand, kaum hinausgekommen, während das Eigenthümliche seiner Lehre in diesem Stücke eben darin besteht, daß er diese Vorstellungen als Sinnbilder und zwar als unzulängliche Sinnbilder (— alle Symbole sind im Grunde unzulänglich —) behandelt und sie eben als unzulängliche mit seinen

Ideen durchbricht. Läßt sich für das, was wir hier als diese eigenthümlichen Ideen geltend gemacht haben, auch ein zwingender exegetischer Beweis nicht führen, weil immer wieder die beibehaltene Vorstellungsform dawider geltend gemacht werden kann, so hat es seine Gewähr doch darin, daß es aus den allgemeinen Grundanschauungen Jesu vom Reiche Gottes und von der menschlichen Seele mit innerer Nothwendigkeit folgt. Ist das Reich Gottes in seiner Vollendung nichts andres als die Gemeinschaft der vollendeten Gerechten mit dem Ewig-Guten und Vollkommenen, und folgt das Leben der Seele unverbrüchlich dem großen Gottesgesetze sittlicher Entwicklung, wie hätte Jesus mit dem irdischen Tode, auf den er nirgends ein sonderliches Gewicht legt, das Verhältniß des Menschen zum Himmelreiche als abgeschlossen ansehen können?

Nicht als höben alle diese Andeutungen einer auch noch hinter dem Tode fortgehenden Entwicklung den endlichen Abschluß auf oder machten ihn ungewiß. Mit derselben Sicherheit, mit welcher in der irdischen Natur alles Wachsthum einmal zum Ziele kommt und dann nicht weiter fortgeht, sondern einer anderen Daseinsform des Ausgereiften Raum gibt, — mit derselben Sicherheit erwartet Jesus einmal das Ausgereiftsein der sittlichen Welt. Und zwar denkt er ein Ausgereiftsein der beiden in der sittlichen Welt streitenden Mächte, des Guten und des Bösen, des Weizens und des Unkrauts, wie es in seinem Gleichnisse heißt (Matth. 13, 24—30; 37—43). Alle jene Gedanken von noch in jener Welt verzeihlicher Sünde führen ihn nicht auf den speculativen Schluß einer „Wiederbringung aller"; vielmehr er redet von einem „Wurm, der nicht stirbt"; er hat über einen Menschen das Urtheil gesprochen, „es wäre ihm besser, nie geboren zu sein" (Matth. 26, 24); er hat das Wort von der Sünde wider den h. Geist gesprochen, die nicht vergeben werden kann. Mag man jene ersteren Worte als sprichwörtliche nehmen, die nicht dogmatisch gepreßt werden dürften; mag man bei dem letzteren Ausspruch daran erinnern, daß er ein Warnungswort ist, welches die Sünde wider den heiligen Geist abwenden will, nicht aber schon als vollbracht setzt, immer hat er den Fall, daß die menschliche Freiheit und Sünde bis zur Selbstzerstörung der Fähigkeit sich der Gnade hinzugeben fortschritte, damit als möglich gedacht. Ob und wie weit derselbe zur Wirklichkeit gelangen werde, das wird er ebenso dem allwissenden Vater anheimgegeben haben wie das Sitzen zu seiner Rechten und Linken (Matth. 20, 23) oder Zeit und Stunde

des Weltgerichts. Als einst ein von dem Ernste seiner Lehre ergriffener Zuhörer ihn fragte: Herr, meinest du, daß wenige errettet werden? da hat er nicht Ja und nicht Nein gesagt, sondern die einzige Antwort gegeben, welche frommte: Nehmt es nicht leicht damit, — ringet, daß ihr eingehet durch die enge Pforte, denn das bloße Trachten thut es noch nicht (Luc. 13, 23 f.). — Andererseits ist er gewiß gewesen, daß der ewige Vater seine Liebesziele mit den Menschenkindern voll erreichen werde; das vollendete Gottesreich bleibt der stete stille Hintergrund aller seiner Weissagung. Nicht daß er es mit überschwänglichen Farben ausmalte: durchdrungen von dem Gefühl, daß es sich hier um das handle, „was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen“ (1. Kor. 2, 9), hat er es vielmehr in enthaltsamster Weise, in den schlichtesten Bildern vorgehalten. Bald ist es der helle Freudensaal mit seinem gastlichen Mahle, bald der Thronsaal, in welchem um den richtenden König seine Freunde sitzen und an seinem Regimente theilnehmen, was ihm als Gleichniß dient: die Gedanken tiefster Befriedigung in trauter Gemeinschaft mit Ihm und unter einander, und erhöhter, königlicher Wirksamkeit (Matth. 25, 21; Luc. 19, 17) ergänzen einander. Aber jeden Versuch, das Ungeschaute anschaulich zu machen, überflügelt der Gedanke, daß es eben eine neue Welt und Weltordnung sei, die sich hier verwirkliche; daß der Vatergott reich genug sei, um in jener Welt nicht wieder die gegenwärtige copiren zu müssen; daß er Schöpferkraft habe, um in ihr etwas wahrhaft Neues, unendlich Höheres herzustellen (Marc. 12, 24. 25). — Dennoch, wie aus der Saat die Erndte in getreuer Entfaltung hervorgeht, wird das vollendete „Reich des Vaters“, in welchem „die Gerechten leuchten werden wie die Sonne“ (Matth. 13, 43; vgl. Dan. 12, 3) nichts anderes sein als die Erndtegestalt eben des Gottesreiches, welches Jesus als Gottes Säemann hienieden begründet hat. —

Zweites Buch.

Die Lehre Jesu nach dem Johannes=evangelium.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

1. Die johanneische Frage.

Als eine zweite Hauptquelle für die Lehre Jesu stellt sich das vierte Evangelium dar. Indeß wird demselben neuerlich dieser Character vielstimmig und mit großer Selbstgewißheit bestritten. Die sogenannte kritische Schule folgt hierin noch heute im Großen und Ganzen der Baur'schen Hypothese. Nach dieser wäre das vierte Evangelium kein Werk des Apostels Johannes, sondern ein Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts, eine Schrift ohne selbständige geschichtliche Grundlage, ja ohne ernstliche Absicht Geschichte zu geben; nur die in die Form eines Lebens Jesu gefaßte Verkündigung der theologischen Anschauungen, welche der Prolog im Voraus ausspräche, — mit Einem Worte — um Hase's treffenden Ausdruck anzuwenden — „der Roman des Logos". Wäre diese Ansicht vom vierten Evangelium begründet, dann wäre dasselbe freilich keine Quelle für die Lehre Jesu, sondern nur die Urkunde einer nachapostolischen Theologie. Anders stellt sich die Sache bei gewissen Halbirungen der kritischen Hypothese. Die großen Schwierigkeiten sowohl der altherkömmlichen wie der modern=kritischen Auffassung des merkwürdigen Buches haben vermittelnde Lösungsversuche hervorgerufen, auf welche man neuerdings wieder zu vertrauen scheint, Annahmen eines mittelbar johanneischen Ursprungs, einer zu Grunde liegenden, aber nachapostolisch überarbeiteten ächt=johanneischen Ueberlieferung. Hier würde, bei

der Anerkennung selbständiger geschichtlichen Hülfsmittel des Verfassers, auch die Frage nach einem ächten Bestand von Jesusreden sich wieder erheben, und zumal wenn — wie bei dem jüngsten derartigen Versuche — die Theilung zwischen Aechtjohanneischem und späterer Zuthat wesentlich zur Theilung zwischen den Redemittheilungen und der Geschichtserzählung des Evangeliums würde, schiene die biblische Theologie von den ersteren getrost Gebrauch machen zu dürfen.[1]) Wären nur diese vermittelnden Hypothesen nicht in sich selbst so haltlos und hinfällig. Die Bestimmtheit, mit welcher in unserm Evangelium 19, 35; 21, 24 der Augenzeuge auch als der Verfasser des Buches bezeugt wird, schließt die Annahme eines pietätsvollen Schülers, welcher mündliche Mittheilungen des Apostels Johannes nachmals schriftstellerisch bearbeitet hätte, auf alle Fälle aus. Auch sind für den, der nicht gerade die Wunderscheu zum Princip seiner Kritik macht, die Räthsel, welche die Jesusreden des vierten Evangeliums uns aufgeben, nicht minder groß als die der Geschichtserzählung, während zugleich die Geschlossenheit der schriftstellerischen Anlage und Durchführung, sowie die Gleichmäßigkeit des Styls und religiösen Characters jeden Versuch, hier verschiedenartige Grundbestandtheile nachzuweisen, so stark als möglich zurückweist. Darum wird es bei jenem Entweder-Oder verbleiben müssen, welches die neuere kritische Verhandlung im Großen und Ganzen aufstellt: entweder muß das Evangelium als das Schriftwerk eines Augenzeugen und persönlichen Jesusjüngers anerkannt und begriffen werden, oder aber man wird mit der Aechtheit auch jede geschichtliche Glaubwürdigkeit desselben aufgeben und es als ein rein ideelles Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts betrachten müssen.

2. Aechtheit des Evangeliums.

Wir unsererseits sind von der Richtigkeit der ersteren Stellungnahme fest überzeugt. Nicht als ob wir die großen und mannigfaltigen Schwierigkeiten verkennten, welche das Johannesevangelium der geschichtlichen Betrachtung des Lebens Jesu in den Weg legt; aber wir halten dieselben für nicht unlösbar, und für verhältnißmäßig gering gegen die Berge von Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, welche der Durchführung der Logosromanhypothese im Wege stehen, und vor denen die Freunde derselben sich die Augen zuzuhalten

[1]) Vgl. Wendt, die Lehre Jesu, Bd. I, Göttingen 1886, und meine Kritik dieses Buches in den Göttinger Gel. Anzeigen desselben Jahres, Nr. 15.

pflegen. Natürlich können die Gründe, aus denen wir die kritische Hypothese für undurchführbar halten, hier nur aufs allerkürzeste angedeutet werden. 1. Der Standpunkt des vierten Evangelisten ist nicht, was er nach jener Hypothese sein müßte, der Standpunkt eines puren Ideenglaubens, sondern der eines Thatsachenglaubens, eines Glaubens, dem das Heil von bestimmten geschichtlichen Thatsachen bedingt ist. Diesem Evangelisten ist sein Glaube durch wunderbare Thatsachen erzeugt und hat nicht nur eigentliche Heilsthatsachen zum Gegenstand, sondern selbst die nebensächlichsten Umstände des Lebens Jesu sind ihm von Gott geordnet und im Alten Testamente geweissagt. Von einem solchen Standpunkte aus ist es eine psychologische Unmöglichkeit, die Ueberlieferung von Jesu zum Material bewußter freier Umdichtung zu machen und die Geschichtserzählung von ihm als wesenloses Gewand allein-wesentlicher theologischer Ideen zu behandeln. 2. Der vierte Evangelist verfügt bei allem Befremdlichen, was seine Geschichtsdarstellung bringen mag, unverkennbar über eine den Synoptikern überlegene historische Kunde. Diese überlegene Sachkunde tritt nicht nur hervor in seinem ganzen von den Synoptikern abweichenden, aber unbewußt von ihnen selbst bezeugten Aufriß des öffentlichen Lebens Jesu, sowie in seiner Leidens- und Auferstehungsgeschichte; sie zeigt sich auch in einer ganzen Reihe von Kleinigkeiten, auf die er selbst kein Gewicht legt; — Zügen, welche sich schlechterdings nicht auf ideelle Tendenzerfindung zurückführen, sondern allein aus der Erinnerung eines Augenzeugen begreifen lassen. 3. Die äußeren Zeugnisse für das Vorhandensein und Benutztwerden des Evangeliums haben sich nach und nach so vervollständigt, daß der späte Zeitpunkt, in dem Baur es entstanden sein lassen wollte, hat aufgegeben werden müssen. Man hat hinaufrücken müssen bis in die Nähe des trajanischen Zeitalters, dessen Anfänge nach Eusebius der Apostel Johannes noch erlebt hat. Man wird damit in eine Zeit versetzt, in welcher dem die Kirche ängstenden Gnosticismus gegenüber die Anerkennung eines von der synoptischen Darstellung so stark abweichenden und der Gnosis anscheinend so entgegenkommenden Evangeliums unbegreiflich wäre, wenn nicht eine unwidersprechliche apostolische Autorität zu derselben genöthigt hätte. 4. Das 21. Kapitel, welches sich darstellt als ein Anhang, der dem vollendeten Evangelium namens einer Mehrzahl von Personen (v. 24) hinzugefügt ward, läßt sich nur verstehen aus dem Bedürfniß, die christliche Gemeinde über einen an den Tod des Apostels Johannes

sich anheftenden Scrupel zu beruhigen. Dieser Scrupel und diese Beruhigung haben nur Sinn unmittelbar nach dem Tode des Apostels, nicht mehr fünfzig Jahre nachher; und so ist in Kap. 21, 24 die Aechtheit des Evangeliums am frischen Grabe des Apostels von seinen nächsten Freunden bezeugt. 5. Der erste johanneische Brief, der bei der Unnachahmlichkeit des johanneischen Styls mit dem Evangelium nur des gleichen Verfassers sein kann, ist ein Schriftdenkmal, zu dessen Unächtheitserklärung es an jedem Anlaß und jeder Handhabe fehlt. Beide Schriften tragen keinen Namen, können also nur von einem Verfasser herrühren, welcher dem ersten Leserkreise auch ohne Namensnennung bekannt war. Eine Andichtung an einen Namen, welcher gar nicht genannt wird, ist eine Unerhörtheit und Absurdität. 6. Endlich, das Evangelium ist unberührt von allen den Anliegen und Fragen, von denen das zweite kirchliche Jahrhundert bewegt wird. Weder die Frage der apostolischen Tradition, noch die der Kirchenordnung, noch die der Askese, weder die gnostischen noch die montanistischen Streitigkeiten haben in demselben irgend einen Wiederhall, und so kann es auch nicht aus den Kämpfen und Entwicklungen des zweiten Jahrhunderts geboren sein; ganz unangesehen, daß in demselben der christliche Denker noch zu entdecken wäre, der alle Zeitgenossen so überragt und dennoch in der Geschichte der Zeit keine Spur hinterlassen hätte. — Das sind Gegengründe, welche die antijohanneische Kritik wohl todtschweigen, aber nicht entkräften kann, die sie daher auch nicht zu erörtern liebt.[1])

3. Schwierigkeit der Jesusreden.

Nichtsdestoweniger bereiten uns die Jesusreden des Evangeliums, gerade unter der Voraussetzung der Aechtheit desselben, unleugbar große Schwierigkeiten. Zwar ob dieselben in der That speculativen Inhalts, alexandrinischen oder halb-gnostischen Gepräges sind, wie behauptet worden ist, wird die Frage sein. Aber keine Frage ist, daß ein tiefgreifender Abstand zwischen ihnen und den synoptischen Jesusreden stattfindet, und daß der Eindruck der größeren Ursprünglichkeit und Geschichtstreue dabei entschieden auf synoptischer Seite ist. Nach den Synoptikern ist die Lehrform Jesu der kurze bildlich-anschauliche, volksthümlich-geistreiche Spruch, aus dem auch etwaige längere Lehr- und Streitreden sich zusammensetzen, oder die sinnbildliche Erzählung,

[1]) Vergl. meine Monographie „Zur johanneischen Frage", Sonderabdruck aus den Theol. Studien und Kritiken. Gotha 1876.

das Gleichniß. Bei Johannes tauchen solche Sprüche meist nur auf in längeren Lehr- und Streitreden, welche mit einer gewissen mystischen Monotonie immer wieder auf dieselben Räthsel zurückkommen, und in deren Strom auch die etwaigen Gleichnißansätze wie Wellen zerfließen. Dabei die alten synoptischen Lehrpunkte von Gottes Reich und Gerechtigkeit kaum einmal anklingend; dafür desto mehr die Rede vom „ewigen Leben“, das schon jetzt zu erlangen ist, und vom „Gericht“, das schon jetzt sich vollzieht; vor allem aber von dem Gottessohne, dem beides, das Lebenspenden und das Gerichthalten, übergeben, und an den zu glauben daher das wesentlichste Gotteswerk ist. So verschwindet auch der Farbenreichthum der epischen Eschatologie, die phantasievollen Bilder der Wiederkunft zum Weltgericht, vor der einförmig wiederholten Verheißung des Geistes, des Parakleten. Alle diese Reden, seien sie an's Volk, an die Gegner oder die Jünger gerichtet, bewegen sich wenig auf dem geschichtlichen Boden, der bei den Synoptikern überall durchblickt, dem Boden von Gesetz und Propheten, von pharisäischer Satzung und volksthümlicher Erwartung: sie bewegen sich vielmehr in Geheimnissen der christlichen Glaubenswelt, für welche den Hörern der Sinn noch nicht erschlossen war. Und so ist denn auch das Mißverständniß das gewöhnlichste Motiv ihrer Fortspinnung, — nur daß dasselbe in der Regel nicht gehoben, sondern noch überboten wird, und nicht sowohl die Verständigung und Gewinnung der Gegner, als vielmehr ihre Verwirrung und Verbitterung bezweckt erscheint. Es kann kein Zweifel sein, daß Jesus diese Reden in dieser Form nicht gehalten hat; daß dieselben in formaler Beziehung auf Rechnung des Evangelisten kommen. Darum können sie doch aus ächtestem Material, aus ächten Jesusgedanken und Jesussprüchen herausgebildet sein; und daß sie das sind, dafür sprechen doch — abgesehen von der allgemeinen Erwägung, daß wir einem Apostel eine freie Erfindung von Jesusworten ebensowenig zutrauen können wie eine freie Erfindung von Jesusgeschichten — verschiedene bemerkenswerthen Spuren. Einmal ist es vollkommen wahr, was schon de Wette beim Abwägen des Für und Wider der johanneischen Frage ausgesprochen hat: „Manche dieser Sprüche strahlen in einem mehr als irdischen Brillantfeuer“; mitten aus dem mystisch-monotonen Redestrome blitzen unerfindbare, mächtigste, süßeste Jesusworte uns an, die kein Mund des zweiten Jahrhunderts, die überhaupt nur Ein Menschenmund geredet haben kann. Sodann, es läßt sich nicht verkennen, daß unser Evangelist

manche Jesusworte, die er mittheilt, nicht ganz richtig verstanden hat. Er hat das Abbrechen des Tempels 2, 19—22, das Erhöhtwerden des Menschensohnes 12, 32. 33 und Aehnliches nach derselben Weise, in der er auch das Alte Testament auslegt, umgedeutet. Solches Mißverstehen und Verkennen des ursprünglichen, einfachen Sinnes aber kann einem Schriftsteller nie mit selbsterfundenen Sprüchen begegnen. Endlich aber bestätigt sich mit nichten, was die antijohanneische Kritik behauptet, daß die Jesusreden des Evangeliums nichts anderes seien als die Entfaltung der im Prolog ausgesprochenen Ideen. Nicht nur, daß ein ἐγώ εἰμι ὁ λόγος nirgends in diesen Reden vorkommt: dieselben setzen auch, wie wir sehen werden, ein wesentlich anderes Verhältniß von Gott und Welt, ja ein wesentlich anderes Selbstbewußtsein Jesu voraus als die Logosidee des Prologs erwarten läßt, z. B. kein Vermitteltsein aller Innerweltlichkeit Gottes durch den Logos (vgl. 5, 17), kein ursprüngliches Eigenthumsrecht des Gottessohnes an die Menschen (vergl. 17, 6 mit 1, 4. 9. 11). Sind aber die Anschauungen dieser Reden nicht aus der Theologie des Evangelisten geboren, sondern weichen von derselben ab, so müssen sie von ihm anderswoher empfangen und nur eben überarbeitet sein. Und die Antriebe zu einer solchen Ueberarbeitung sind gerade bei einem Apostel und einem Johannes nicht schwer zu errathen.

4. Andeutende Lösung.

Zunächst ist es eine bestimmte in kräftiger Einseitigkeit ausgeprägte Individualität, durch welche der ganze evangelische Stoff und so denn auch das Redematerial hindurchgegangen ist, um in dieser geistigen Werkstatt die vorliegende Gestalt anzunehmen. Diese Individualität hat sich im ersten johanneischen Briefe ihr selbständiges Denkmal gesetzt, und es steht nichts im Wege, sie dem Zebedaiden Johannes, dem jüngsten unter den drei Vertrauten Jesu, zuzutrauen. Es ist die Eigenart des Mystikers unter den Aposteln, eines tief-innerlichen, in Liebe und Liebeszorn glühenden, einseitig auf die Dinge des inneren Lebens gerichteten Characters, dem an der geschichtlichen Außenseite, an dem Nationalen und Zeitlichen der Lehre Jesu von vornherein weniger gelegen haben wird. Zu dieser Geistesanlage kam nach der Auferstehung Jesu ein Geistesproceß, zu dem sich unser Verfasser als zu einem die Erinnerungen der Tage Jesu in ein neues Licht stellenden wiederholt bekennt (vgl. 2, 22; 12, 16). Die allen ihren ursprünglichen Vorstellungen und Erwar-

tungen zuwiderlaufenden Ausgänge des Lebens Jesu nöthigten die Apostel nach Maßgabe ihrer Geistesart zu einem mehr oder weniger durchgreifenden Umdenken ihrer Eindrücke und Erinnerungen, welches ihnen unter der Leitung des verheißenen Geistes (Joh. 14, 26) ein neues Verständniß des Erlebten, und ebendamit für ihr Lehren und Predigen eine geistige Neuhervorbringung desselben ergab. Was Wunder, wenn hiernach in einem langen Apostelleben der ursprüngliche Text und die vom Geiste gegebene Auslegung sich so unwillkürlich und unzertrennlich verschmolzen, daß bei dem späten Versuche schriftstellerischer Aufzeichnung des Erlebten und Vernommenen Objectives und Subjectives sich gar nicht mehr scheiden ließ. Ueberdies waren die Erfahrungen des apostolischen Jahrhunderts mächtig fortgeschritten; die große Heidenmission und die Berührungen mit dem Träger derselben hatten den urapostolischen Gesichtskreis entschränkt; die Verstockung Israels und der Untergang Jerusalems streiften von dem zu predigenden Evangelium vollends die jüdischen Zeitbeziehungen ab. Der greise Apostel befand sich in Ephesus einer zweiten und dritten Generation von hellenischen Christen gegenüber (— den νεανίσκοι und πατέρες seines Briefes, die er doch sammt und sonders τεκνία nennt —); natürlich, daß wenn er diesen den Schatz seiner Erinnerungen zuwenden wollte, er Christum so reden lassen mußte, wie er, Johannes, ihn schließlich verstanden, und wie nicht die Schriftgelehrten jener längst entschwundenen Tage, sondern wie sie, die Christen dieser Zeit, ihn verstehen konnten. Unter solchen zeit- und lebensgeschichtlichen Bedingungen erwächst dies wundersame Evangelium und seine Redemittheilung, in welcher Jesustext und johanneische Auslegung, ächtestes Material und subjectivste Formgebung so zusammengewachsen ist, daß man öfter nicht weiß, ob ernstlich Jesus der Redende sein soll oder der Evangelist über ihn das Wort ergriffen hat (vgl. 3, 16 f.; 12, 44 f.); in der der Evangelist geradezu Jesum sich selbst beim Namen nennen (17, 3) oder in historischem Rückblick Erfahrungen aussprechen läßt, die im Alter des Johannes vorlagen, aber in Jesu Tagen noch künftige waren (vgl. 3, 19; 4, 38). Weil aber des Apostels ganze Individualität und Lebenserfahrung sich zu dem, was er darstellt, doch nur wie ein reiner Spiegel verhält; weil er alles, was er hat und ist, doch nur durch Den hat und ist, in den seine Seele mit unendlicher Innigkeit und Hingebung aufgeht, so bleibt dies Evangelium bei aller Freiheit und Subjectivität dennoch das ideell treueste Abbild

und Denkmal Jesu, das ein Einzelner zu schaffen vermochte. — Aus dieser Auffassung des Buches ergeben sich die Maßstäbe, nach denen wir den johanneischen Beitrag zur Lehre Jesu zu würdigen haben. Im Allgemeinen können wir denselben nur als eine höchst werthvolle Ergänzung der synoptischen Ueberlieferungen betrachten: was anderes, als das Bewußtsein, im Zusammenhang mit einem eigenthümlichen Gesammteindruck der Person Jesu Schätze der Erinnerung an ihn zu besitzen, die nicht in die synoptische Ueberlieferung übergegangen waren und die er nicht mit sich ins Grab nehmen durfte, konnte den greisen Apostel, der die synoptischen Evangelien nachweislich kannte (vgl. 3, 24; 6, 70; 11, 2), die Feder ergreifen lassen? Andererseits ist bei der eigenthümlichen Verarbeitung dieser Erinnerungen, welche ganz anders als die synoptischen durch eine mächtige Subjectivität hindurchgegangen sind, ein Verlaß auf die Wörtlichkeit der Wiedergabe weit weniger als bei den Synoptikern vorhanden; ja es ist nicht ausgeschlossen, daß eigne Auffassung des Evangelisten, daß eine bei demselben nach und nach sich ausbildende Theologie (— das Wort im weiteren Sinne genommen —) auf die Wiedergebung einen unwillkürlichen Einfluß geübt hat. Mithin haben wir die johanneische Jesuslehre in stetem vergleichenden Rückblick auf die synoptische zu betrachten. Wo sie mit derselben positiv übereinstimmt, wird uns das ein Siegel auf die Aechtheit des bereits Betrachteten sein. Wo sie über jene hinausgeht, sich aber in gleicher Richtung bewegt, dürfen wir sie als glaubwürdige Ergänzung von Lehrstücken betrachten, welche in der synoptischen Ueberlieferung vielleicht zu kurz gekommen sind. Fänden sich dagegen Gedankengänge, welche sich in das synoptische Lehrbild nicht ungezwungen einfügen ließen, sondern eine künstliche Umdeutung desselben erfordern würden, dann hätten wir dieselben nicht auf Jesum selbst, sondern auf seinen Ausleger zurückzuführen. —

Die Einfachheit, welche die johanneische Gedankenwelt im Vergleich mit der Mannigfaltigkeit der synoptischen kennzeichnet, gestattet hier, den gesammten Lehrstoff unter vier Gesichtspunkte zu fassen: 1. Gott und Welt. 2. Das Selbstzeugniß Jesu. 3. Die Heilsstiftung. 4. Die Hervorbildung des ewigen Lebens.

Zweites Kapitel.

Gott und Welt.

1. Die Gottesidee.

Man hat das Verhältniß von Gott und Welt, wie es in den johanneischen Jesusreden gedacht ist, hellenistisch, philonisch, dualistisch gefunden. Eine unbefangene Darlegung des Thatbestandes wird uns zeigen, daß sich alle hier in Betracht kommenden Anschauungen durchaus auf der synoptischen Linie bewegen.

Auch nach Johannes weiß sich Jesus als Träger einer neuen Gottesidee, welche erst die vollkommene und beseligende ist. „Nicht als hätte jemand den Vater geschaut, sagt er 6, 46 im Gegensatz zu der vorläufigen Gotteserkenntniß, die Keinem versagt ist —, außer der von Gott Herseiende, der hat Gott geschaut." Und das ist „das ewige Leben", welches er allen vermitteln will, daß sie „dich, den allein wahren Gott, und den, welchen du gesandt hast, erkennen" (17, 2. 3). Diese neue und beseligende Gotteserkenntniß hat auch hier ihren einfach-großen Ausdruck an dem Vaternamen: „Mein Vater" — „euer Vater" — „der Vater" heißt es, wie bei den Synoptikern; nur daß das „mein Vater" häufiger, das „euer Vater" ausdrücklich nur 20, 17 vorkommt, während das schlechthinige „der Vater" das gewöhnliche ist. Nichts deutet darauf, daß der Sinn dieses Namens ein anderer sei als dort. Insonderheit ist auch hier jede trinitarische Bedeutung ihm fremd: „der Vater" ist nicht eine göttliche Person neben anderen göttlichen Personen, sondern er ist, wie 6, 27; 5, 44; 17, 3 ausdrücklich gesagt wird, ὁ θεός, ὁ μόνος θεός, ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός. — Auch daß dieser Gott 4, 24 als πνεῦμα bezeichnet wird, ist nicht eine speculative, sondern eine praktisch-religiöse Aussage, gethan um aus seinem Wesen den rechten Gottesdienst herzuleiten. Es besagt die Erhabenheit Gottes über alle räumlichen Schranken und zugleich seine Verwandtschaft mit unserem Innenleben, vermöge deren er nicht an äußere Anbetungsstätten gebunden, sondern in unserem Innern aufzusuchen ist. So groß und neu diese Begründung des „Gottesdienstes im Geiste und der Wahrheit" ist, so liegt doch derselbe Gedanke bereits der synoptischen Weissagung von dem herzustellenden ναὸς ἀχειροποίητος (Marc. 14, 58) zu Grunde. — Πνεῦμα aber ist ζωή, das wahre Leben ist Geist und der Geist allein wahres Leben (6, 63 τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν κ. τ. λ.), und so versteht es sich, daß Gott als die

Lebensquelle schlechthin gedacht ist: er ist der ζῶν πατήρ im höchsten Sinne, der lebendige Gott (6, 57), dessen Majestätsrecht es ist, „Todte zu erwecken und lebendig zu machen" (5, 21); er hat allein in ursprünglicher Weise ζωὴν ἐν ἑαυτῷ (5, 26). Aber indem er diese seine Lebensfülle nicht für sich behält, sondern mittheilt, indem er insonderheit in seinem Sohne einen geschichtlichen Quell des wahren, ewigen Lebens für alle gestiftet hat (καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ 5, 26), zeigt er erst seine wahre Natur, nämlich sein Liebeswesen; denn Liebe ist Selbstmittheilung. — Die Verkündigung der ἀγάπη θεοῦ als seines wahren, ethischen Wesens durchtönt das ganze Evangelium. Gott hat seinen Sohn geliebt, ehe der Welt Grund gelegt war (17, 25); aber diese ewige Liebe zum Sohne ist dieselbe, mit der er auch dessen Jünger umfaßt (17, 23. 26); ja er hat die Welt also geliebt, um auch sein Liebstes, seinen Eingeborenen, an sie dahinzugeben (3, 16). So erläutert Jesus hier die synoptische Idee des unbedingt Guten, des εἷς ἀγαθός (Marc. 10, 18). Daß auch die andere Seite dieser Idee, die ethische Urbildlichkeit Gottes, die Heiligkeit der ewigen Liebe, nicht fehlt, bezeugen die Eigenschafts-Aussagen: ἀληθής, δίκαιος, ἅγιος. Als den Wahrhaftigen bezeichnet Jesus 8, 26 den Vater, weil auf das Wort desselben Verlaß ist, weil er als der sich selbst Gleiche und Getreue nur Wahrheit reden kann. Den „gerechten Vater" nennt er ihn im hohenpriesterlichen Gebete 17, 25, insofern die Welt ihn nicht kennt, er aber ihn kennt; also gewiß nicht im Sinne bloßer Strafgerechtigkeit, sondern seiner sittlichen Vollkommenheit überhaupt. Und als den „heiligen" ruft er 17, 11 ihn an, um zu bitten, daß er die Jünger in der argen Welt bewahre und in Seiner Wahrheit heilige; also als den, der von dem weltbeherrschenden Bösen schlechthin geschieden, die Menschen heilig will und heilig macht, wie er selbst ist.

Als den umfassendsten Gegenstand der ewigen Liebe denkt Jesus die Welt: „Also hat Gott die Welt geliebt" (3, 16). Die Welt in welchem Sinne? Die johanneischen Jesusreden kennen den Begriff κόσμος in dreierlei Weise. Zuweilen ist κόσμος einfach die Sinnenwelt, wie wenn die Rede ist von „dem Lichte dieser Welt", d. h. der Sonne (11, 9), oder von der καταβολὴ κόσμου, d. h. der Erschaffung der sichtbaren Welt. Aber diese sichtbare Welt hat für Jesum nur Bedeutung, sofern sie die Menschheit befaßt und trägt: die „Welt" im Sinne der „Weltgeschichte", die Menschenwelt ist ihm 2. Die Weltidee.

der eigentliche κόσμος; in diese weiß er sich gesandt, ebenso wie er in sie seine Jünger sendet (17, 18); sie, den Inbegriff der Wesen, welche zu glauben und das ewige Leben zu empfangen im Stande sind, weiß er von Gott „also geliebt". Nur daß — und dies führt zu der dritten Begriffsausprägung hinüber — die Welt im Großen und Ganzen von dieser Liebe nichts weiß und wissen will; daß sie sich in einem gottentfremdeten und gottwidrigen Gesammtzustande befindet, regiert von einem ganz anderen Geiste als dem der ewigen Wahrheit und Liebe, und in diesem Sinne sagt Jesus, daß er und die Seinen nicht „von der Welt" seien (17, 14), und redet er vom Satan als dem „Fürsten dieser Welt" (12, 31). Aber nicht, als hätte die Welt um dieses ungöttlichen Zustandes willen aufgehört Gegenstand der göttlichen Liebe zu sein: im Gegentheil, eben in diesem Zustande ist sie ja erst der Gegenstand jener höchsten göttlichen Liebeserweisung geworden, die darauf abzielt, Solche, die an sich verloren sind, nicht verloren gehen zu lassen (3, 16). Es ist ein vollkommenes Mißverständniß, aus der scharfen Betonung des thatsächlichen Gegensatzes zwischen Gott und Welt auf einen ursprünglichen Widerspruch beider zu schließen; es ist nur der tiefe Gegensatz von Idee und Wirklichkeit, den Jesus betont. — Allerdings, diese Idee hat auch im Anbeginn hoch über der Wirklichkeit gestanden: die καταβολὴ κόσμου war doch nur die elementare Grundlegung eines Werdens, das sich von der Erde her zur Himmelshöhe der Idee entwickeln sollte. Das entnehmen wir der Unterscheidung von Himmel und Erde, die hier in anderem Ausdruck, aber ganz im synoptischen Sinne wiederkehrt. Man hat es auffallend gefunden, daß Jesus im vierten Evangelium den „Himmel" nicht zur „Welt", zum κόσμος rechne[1]): als wenn nicht ebendies für ihn ganz das Richtige wäre. Er denkt eben unter dem Himmel — ebenso wie wenn er bei den Synoptikern von „Schätzen im Himmel" oder von der himmlischen Herkunft der Johannestaufe redet — nicht eine überirdische Sinnenwelt, sondern die überirdische Idealwelt mit ihren ewigen Realitäten, inmitten deren Gott, seiner Innerweltlichkeit unbeschadet, doch allein zu Hause ist. Das ist besonders klar in der Stelle 6, 32, wo er dem Manna, das nach jüdischer Ansicht allerdings „vom Himmel gefallen" war, den Character wirklichen Himmelsbrodes abspricht und denselben lediglich für die in Ihm erschienene

---

[1]) So Pfleiderer, Urchristenthum S. 478.

geistliche Gottesgabe, durch welche ewiges Leben mitgetheilt wird, in Anspruch nimmt. Es gibt eine ewige δόξα θεοῦ, einen Glanz und Schein des ewigen Lichtes, eine göttliche Selbstoffenbarung, welche der Welt zugedacht, ja zu deren Gefäße die Welt geschaffen ist. Diese Herrlichkeit, mit welcher Jesus sich vor der Welt Grundlegung bei Gott angethan erblickt, während er sie doch erst als erhöhtes Haupt einer selig-werdenden Menschheit empfängt (17, 5, vgl. mit V. 2. 3); die er in verhüllter Weise aber auch schon auf Erden gehabt und den Seinen gegeben hat (17, 22), — diese Herrlichkeit der göttlichen Selbstoffenbarung ist es, was den Himmel erfüllt; er ist das Reich der ewigen, ungebrochen entfalteten Herrlichkeit Gottes, die aber auf die Erde herabsteigen und auf ihr das Himmelreich verwirklichen soll. — Von hier aus versteht sich das Jesuswort 1, 51: „Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niederfahren über des Menschen Sohn.“ Der Himmel als die Heimath der ewigen Güter und der Heerd der Gottesoffenbarungen zur Mittheilung dieser Güter steht offen, wo der Menschensohn weilt, der auf Erden erschienene Träger des Himmelreiches; ein seliges Auf- und Niederströmen des Gebens und Nehmens bezeichnet seine Pfade, welche die Jünger von nun an theilen werden. — Beiläufig, die einzige Stelle, in der Jesus im Johannesevangelium von den Engeln redet; der durchaus symbolische Sinn der Vorstellung liegt auf der Hand. Die Engel sind eben die „Engel G o t t e s“, die Einzelstrahlen seiner sich offenbarenden Herrlichkeit, nicht Mittelspersonen zwischen Ihm und einer übrigens gottverlassenen Welt. Auch nicht „Himmelsbewohner“ im Gegensatze zu den erdbewohnenden Menschen. Wohl ist der Himmel ein „Vaterhaus mit vielen Wohnungen“ (14, 2), aber die Pilger, die dort Herberge finden sollen, sind Menschenkinder (17, 24). In der Menschenwelt liegen die Zwecke der ewigen Liebe; die Menschenkinder sind berufen, als Gotteskinder in der Welt des ewigen Lebens, in der Gemeinschaft des Vatergottes ihre wahre Heimath zu finden (14, 2. 3).

3. Das Böse.

Ist dies die Weltidee des johanneischen Christus, so liegt des Weiteren auch kein Grund vor, ihn den ersten Schritt zur Verwirklichung derselben, die Weltschöpfung, anders als biblisch denken zu lassen. Läge hier, wie kritischerseits behauptet worden ist, eine alexandrinisch-philonische, ja eine halb-gnostische Weltausschauung zu Grunde, so müßte der Gegensatz des Guten und des Bösen irgendwie metaphysisch gedacht,

auf den Gegensatz von Geist und Materie zurückgeführt sein. Nichts weniger als das ist der Fall. Zunächst ist die σάρξ, der sinnliche, materielle Theil des Menschen, durchaus nicht als das an sich böse, weil der ewigen ὕλη entstammende Princip gedacht, sondern als etwas an sich Unschuldiges, also von Gott Geschaffenes. Keine Spur einer Entsinnlichungsascetik ist in unserem Evangelium zu entdecken. Kann auch nach 3, 6 die σάρξ natürlich nur wiederum σάρκα, sinnliches Leben gebären, und ist sie daher dem „lebendigmachenden Geiste" gegenüber zum ewigen Leben „nichts nütze" (6, 63), so kann sie doch als Trägerin des πνεῦμα in Christo wahrhaftig ein Mittel des ewigen Lebens werden (6, 55—58); wie könnte sie das, wenn sie an und für sich böse wäre? Ist sie gleich nur der sinnliche und sterbliche Theil der menschlichen Persönlichkeit, so doch auch der Persönlichkeit Christi, der gerade in ihr die Möglichkeit hat, sich aufzuopfern für das Leben der Welt (6, 51 f.). — Ueberhaupt wird in den johanneischen Jesusreden das Böse nicht abgeleitet, weder das natürlich-Böse, noch das sittlich-Böse; was so antignostisch wie möglich ist. Was zunächst das erstere angeht, das Uebel, so wird die Frage seiner Ableitung aus Anlaß jenes Blindgeborenen 9, 1 f. Jesu nahegelegt: er aber lehnt mit der jüdischen Herleitung des Einzelübels aus der Einzelsünde die Frage nach dem Ursprung des Uebels überhaupt ab. Fraget nicht, — das ist der Sinn seiner herrlichen Antwort — woher das Uebel, das mannigfaltige Elend in der Welt ist: fraget vielmehr, wozu es dasei; es ist da, damit die Werke Gottes daran offenbar werden, daß es der ewigen Liebe zur Verherrlichung diene durch seine Ueberwindung! — Eingehender wird begreiflicherweise vom sittlich-Bösen gehandelt, aber in durchaus biblischer und synoptischer Weise. Name und Begriff der Sünde ist der allgemein-biblische, welcher die freithätige Abweichung von der göttlichen Willensnorm ausdrückt: ἁμαρτία. In biblischer und synoptischer Weise wird unterschieden zwischen Unwissenheitssünde, die nicht angerechnet wird, und der bewußten, muthwilligen, die (vor Gottes Richteraugen) „bleibt": „Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; nun ihr aber sprechet Wir sind sehend, so bleibt eure Sünde" (9, 41; vgl. 15, 22. 24; 17, 25). Wiederum, die Sünde wird — ebenso wie in den synoptischen Reden von Frucht und Baum — mit nichten lediglich in die Einzelthat verlegt, sondern es wird in der Gesinnung, in der Grundrichtung des Herzens ihre Wurzel aufgesucht. „Wer Sünde thut, heißt es 8, 34, der ist der Sünde Knecht";

wer sich ihr hingibt, kann sie nicht wieder nach Belieben von sich abschütteln, sondern wird dauernd von ihr beherrscht. Und alle, auch die Besten und Frömmsten — einen Einzigen ausgenommen — tragen in irgend einer Weise dies Joch, und bedürfen nicht blos der Besserung, sondern der Umwandlung von Herzensgrund, um ins Reich Gottes eingehen zu können: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen" (3, 3. 5). Aber weiter als bis zu dieser Herausstellung des verkehrten und verderblichen Thatbestandes, der zur anderen Natur gewordenen sittlichen Verfehlung, geht auch der johanneische Christus nicht; er leitet die Sünde nicht ab aus der Sinnlichkeit, nicht von Adam, auch nicht vom Teufel. — Das letztere freilich wird bestritten und gerade in dem „Lügner und Mörder von Anfang", welcher gleichwohl der „Fürst dieser Welt" ist, ein dualistisch-gnostisches Element gefunden. In der That enthalten die johanneischen Jesusreden eine Aussage über den Satan, die über die synoptischen Aeußerungen hinausgeht und wie eine Ursprungsgeschichte des Bösen gedeutet werden konnte. In dem Streite mit den Juden Kap. 8 wird der Teufel zum „Vater" der verlogenen und mordlustigen Gegner gemacht. Es wird von ihm gesagt, er sei Mörder gewesen von Anfang und habe seinen Stand nicht in der Wahrheit, denn Wahrheit sei nicht in ihm; wenn er die Lüge rede, so rede er aus seinem Eigenen, denn er sei ein Lügner und ein Vater desselben (8, 44). Eine unverkennbare Anspielung auf die Sündenfallsgeschichte 1. Mos. 3, in welcher die nachmals auf den Satan gedeutete Schlange die ersten Menschen belügt und mittelst der Lüge zu Tode bringt. Aber damit wird weder die orthodoxe Theorie bestätigt, daß der Satan ein gefallener Engel sei — das οὐχ ἕστηκεν heißt nicht „Er ist nicht (in der Wahrheit) bestanden", sondern einfach „Er steht nicht in ihr" —; noch wird die dualistisch-gnostische Ansicht gebilligt, daß er ein ursprünglicher Gegengott, ein ewiges Princip des Bösen sei; denn das ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς kann sich doch nur auf den Anfang der Menschengeschichte beziehen, nicht auf den Anfang aller Dinge oder des Teufels selbst, — ἀνθρωποκτόνος konnte er immer erst sein, seit es Menschen gab. Läge hier also eine Herleitung der Menschensünde vom Teufel vor, so bliebe doch immer des Teufels Sünde unabgeleitet, also der Ursprung des Bösen unerklärt. In Wirklichkeit aber liegt nicht einmal eine Herleitung der menschheitlichen Sünde vom Satan vor: nicht die

Versündigungen von Adam her, sondern die verlogenen und mordsüchtigen Gegner Jesu werden auf ihn als ihren Vater zurückgeführt. Da nun Jesus keinenfalls sagen will, daß diese seine Gegner vom Teufel geschaffen seien, so ist klar, daß „Vater“ hier nicht sowohl den Urheber, als das Urbild bedeutet (ψεύστης καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ), und daß die ganze Rede nichts anderes besagen will, als daß der Geist der Lüge und des mörderischen Hasses, der die gottentfremdete Welt beherrsche, insonderheit in jenen mächtig sei und an ihnen seine ächten Kinder habe. — So gefaßt, ist die johanneische Jesusrede vom Satan nichts anderes als das Siegel des Gesammturtheils über den thatsächlichen Zustand der Welt. Während Gott der ewige Geist der Wahrheit und der Liebe ist, regiert in der Welt, wie sie ist, nicht die Wahrheit und Liebe, sondern der Geist der Lüge und des Hasses, — er ist der „Fürst (Regent) dieser Welt“. Und so drückt auch hier die Satansvorstellung, welche Jesus sich aneignet, nichts anderes aus, als die einheitliche Macht und vollkommene Gottwidrigkeit des weltbeherrschenden Bösen. Daß hiebei auf die Seite des Naturbösen nicht so geachtet wird wie bei den Synoptikern, wo Satan zugleich das Princip der natürlichen Geistes- und Leibeszerrüttung ist, hat wohl seinen Grund in einer Eigenthümlichkeit der johanneischen Darstellung. Nicht nur die Dämonischen der synoptischen Erzählung bleiben bei Johannes unberührt: auch die sinnliche Seite der Sünde tritt gegen die geistige, Hoffahrt, Lüge, Bosheit, zurück, indem ihm ebenhierin das ungöttliche Wesen gipfelt. Daß diese Betrachtung der Sünde, welche bei den Synoptikern die besondere Schärfe Jesu gegen das Pharisäerthum zur Parallele hat, ihrer Herleitung aus der Materie vollends widerspricht, bedarf kaum der Bemerkung.

4. Die allgemeine Gottesoffenbarung in der Welt.

Unerachtet nun des gottwidrigen Weltzustandes, wie er in der Bezeichnung Satans als des „Beherrschers dieser Welt“ auf den schärfsten Ausdruck gebracht ist, steht Gott dieser Welt doch keineswegs fern und fremd gegenüber. Auch von dieser Seite her widerlegt sich die kritische Sage, daß der Philonismus der Schlüssel unseres Evangeliums sei und daß insonderheit seine Jesusreden aus der Logosidee heraus erdichtet seien. Bei Philo und nach dem Grundmotiv der Logoslehre überhaupt vermittelt sich alles innerweltliche Sein und Thun Gottes durch den Logos, der insonderheit die Menschen zu Gott zu ziehen hat; nach den johanneischen Jesusreden

hindert nichts die unmittelbare Weltwirksamkeit Gottes, und insonderheit zieht er selbst, der Vater, die Menschenseelen zu seinem Sohne hin. „Mein Vater wirket bis jetzt", ruft Jesus 5, 17 den jüdischen Oberen zu, da sie ihm um einer Sabbathheilung willen die Sabbathruhe Gottes nach dem schöpferischen Sechstagewerk strafend entgegenhalten wollen. Also Gott hat diese Welt nicht blos vor Zeiten geschaffen, — er hat auch nie aufgehört in ihr schöpferisch thätig zu sein. Aber er regiert auch, des „Fürsten dieser Welt" unerachtet, die moralische Welt. Zunächst allerdings in der negativen Weise strafender sittlichen Weltordnung. Er richtet niemanden (5, 22), aber er läßt das Böse, den Unglauben sich selber richten (3, 18). Wer sein Licht und seine Wahrheit, seine heilig-gütige Selbstoffenbarung und sein von derselben zeugendes Wort verschmäht, der bleibt in der Finsterniß und in der Lüge; wer das wahre, ewige Leben von ihm nicht nehmen will, der bleibt im Tode, d. h. dem Gegentheil des ewigen Lebens; der wird, wie es 8, 21. 24 heißt, „in seinen Sünden sterben" d. h. mit Leib und Seele verderben (vgl. Matth. 10, 28). Aber diese negative, richtende Weltregierung ergänzt sich durch eine positive, heranziehende, — und zwar nicht erst in Christo, in welchem sich dieselbe allerdings vollendet; auch nicht blos im Bereiche des alten Bundes, sondern in aller Welt. „Es steht in den Propheten geschrieben, sagt Jesus 6, 45, es sollen alle von Gott belehrt sein: jeder, der seitens des Vaters vernimmt und es beherzigt (μαθών), kommt zu mir." Er redet hier von Menschen, die zu Ihm, dem Heilande, erst zu kommen haben, also von Nichtchristen, zu denen er nach 10, 16 (— „Ich habe noch andere Schafe, welche nicht aus diesem Stalle sind" —) ausdrücklich auch Nichtisraeliten rechnet: der Vater redet zu ihnen und „zieht sie heran", wie es unmittelbar zuvor heißt (6, 44), ohne Zweifel durch seine Offenbarung in Natur und Lebensgeschichte, durch Vernunft und Gewissen. — Er thut das einem jeden, wie geschrieben steht: „Es sollen alle von Gott belehrt sein"; freilich nicht alle „hören und lernen", merken darauf und nehmen's zu Herzen. Und die da hören und lernen, kommen damit auch noch nicht zu der vollkommenen und beseligenden Gotteserkenntniß, die Jesus hat und den Seinen mittheilt (6, 46; vgl. 14, 9): aber sie kommen eben zu Ihm, der ihnen den Vater zeigen und sie zum Vater führen kann; sie sind vorbereitet auf die in Ihm erscheinende vollkommene Gottesoffenbarung. Ja, sie thun schon jetzt ihre Werke „in Gott", d. h. sie leben und handeln, so

gut sie's verstehen und vermögen, im Elemente des Wahren und Guten, und kommen daher, sobald in Christo das ewige Licht erschienen ist, gern und freudig zu diesem Lichte, „damit ihre Werke als in Gott gethane offenbar werden“, d. h. daß ihr auf das Gute und Wahre gerichtetes Leben und Streben hier seine Krönung empfange (3, 21). — So kennt der johanneische Christus auch in der vorchristlichen und außerbiblischen Welt Gottesfreunde, deren innerster Lebenszug zum ewigen Lichte hingeht, — ähnlich jener Königin von Saba, die „von den Enden der Erde kam, Salomos Gottesweisheit zu hören“ (Matth. 12, 42) —, Menschen, die „aus der Wahrheit“ (18, 37), ja „aus Gott sind“ (8, 47), noch ohne diesen Gott in Christo als ihren Vater zu kennen. Nicht als wäre diesen Menschen darum das „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde“, erspart, aber sie werden mit Freuden durch diese enge Thür eingehen, sobald sie ihnen gezeigt wird. Andere freilich ziehen dem Lichte die Finsterniß vor, weil sie von ihren der Finsterniß angehörigen Werken nicht lassen wollen, ja hassen das erschienene Licht, weil es ihre bösen Werke offenbar macht, — wie die jüdischen Oberen zu Jesu Zeit (3, 19. 20). — Wunderlich, was die kritische Theologie aus diesen beiden Menschengattungen gemacht hat, die der johanneische Christus in der Welt vorfindet und unterscheidet. Anstatt sich darüber zu freuen, daß Jesus hier — unserem traditionellen, die außerchristliche Welt unterschiedslos schwarz in Schwarz färbenden Augustinismus gegenüber — einen Unterschied in aller Schärfe hinstellt, dem keine unbefangene Betrachtung bei allem Glauben an die Heilsbedürftigkeit aller Sterblichen sich entziehen kann, hat die kritische Theologie in jenen beiden „Menschenklassen“ die Pneumatiker und die Hyliker des Gnosticismus entdeckt. Jene von Christo bereits vorgefundenen Gottesfreunde sollen geborene Geistesmenschen sein, welche kraft metaphysischer Nothwendigkeit zum Lichte kämen und an Christum glaubten; und diese von Christo bereits vorgefundenen Bösewichter sollen geborene Satanskinder sein, Kinder der ὕλη und σκοτία, die — wie ihnen ja auch 5, 44; 8, 43 ausdrücklich gesagt werde — mit Naturnothwendigkeit zu Jesu nicht kommen und sein Wort nicht anhören könnten. Als ob dies οὐ δύνασθε nicht in beiden angeführten Stellen im Sinne des Vorwurfs gesagt, also als ein die Willensfreiheit nicht ausschließendes gedacht wäre; als ob nicht 5, 44 und ebenso 3, 19. 20 diese moralische Unfähigkeit ausdrücklich als das

Ergebniß eines sittlich verkehrten Gesammtzustandes und Lebensprocesses gekennzeichnet würde; als ob nicht 5, 40 das die moralische Freiheit wahrende οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε synonym daneben stünde! Die Freunde jener eintragenden Auslegung übersehen überdies ein Doppeltes. Einmal, daß auch der synoptische Jesus, nur mit etwas anderen Worten, die gleiche Unterscheidung unter den Menschen macht. Er unterscheidet nicht nur „Gute und Böse“ — und zwar Gute und Böse in Bezug auf den „Schatz des Herzens“ (Matth. 12, 35), — er stellt auch hinsichtlich der Fähigkeit oder Unfähigkeit zum Himmelreiche Seligzupreisende und Solche, über die er ein Wehe auszurufen hat, Barmherzige, Herzensreine, um Gerechtigkeit Leidende einerseits, und andererseits Otterngezücht einander gegenüber; ja er läßt die Erkenntniß der Heilswahrheit seinen Jüngern „gegeben“, und der unverständigen Menge „nicht gegeben“, den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart sein (Marc. 4, 11; Matth. 11, 25; 13, 11). Das andere, was nicht hätte übersehen werden sollen, ist der Umstand, daß der johanneische Christus auch jene, die er für jetzt als durch eigene Schuld Verstockte behandelt, doch vom Heile und von der Bekehrung, die zum Heile führt, keineswegs ausschließt. Zu denselben Leuten, denen er 5, 44 zuruft „Wie könnt ihr glauben, so lange ihr auf eigene Ehre aus seid und die Ehre von Gott nicht suchet?“ sagt er, er rede zu ihnen, damit sie gerettet würden (5, 34), und wiederholt stellt er dem hartnäckigen Widerspruch, den er seitens der Welt erfährt, die Hoffnung einer großen, ja allgemeinen Weltbekehrung für die Zukunft, wann er „erhöht sein werde“, gegenüber (8, 28; 12, 31. 32; 17, 20. 21). So steht überhaupt in den johanneischen Jesusreden das Allumfassende des göttlichen Gnadenwillens und die Unerläßlichkeit der freien menschlichen Selbstbestimmung zur Verwirklichung desselben nicht minder fest wie in den synoptischen. „Also hat Gott die Welt geliebt, auf daß jeder, der da glaubt, das ewige Leben habe“ (3, 16, vgl. 1. Joh. 2, 2) und: „Wer da will deß Willen thun, der wird inne werden, daß meine Lehre aus Gott sei“ (7, 17). Dies beides aber, die Allgemeinheit der Gnade und die Realität der Freiheit schließt jede Unterscheidung von Pneumatikern und Hylikern in unserm Evangelium aus.

5. Würdigung des Alten Testaments.

Dagegen wäre es eine wirklich gnostische Spur, wenn der johanneische Christus über der Anerkennung einer allgemeinen Gottes-

offenbarung in der vorchristlichen Zeit die besondere Offenbarung des alten Bundes überginge oder entwerthete. Auch dies ist in betreff der johanneischen Jesusreden behauptet worden. Man hat sich berufen auf den fremdthuenden Ausdruck „euer Gesetz", der zweimal, 8, 17 und 10, 34, vorkommt. Man hat in dem Ausspruch 10, 8 „Alle, welche vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber", die äußerste gnostische Verwerfung der alttestamentlichen Gewährsmänner, des Mose und der Propheten gefunden; ja, man ist so weit gegangen, in den johanneischen Reden einen Demiurgen entdecken zu wollen, welcher der Gott des alten Bundes, nicht aber der Vater Jesu Christi wäre. Dem gegenüber erhellt die Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung und heiligen Schrift in geradezu überwältigender Weise. Hat auch der Evangelist einem nachgeborenen heidenchristlichen Leserkreise gegenüber davon abgesehen, die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Zeitgenossen auf dem Grunde Mosis und der Propheten, welche bei den Synoptikern einen so breiten Raum einnimmt, ausführlich wiederzugeben, so läßt er doch in aller Weise erkennen, daß Jesus auf diesem Grunde gestanden hat. Das Alte Testament ist auch dem johanneischen Christus die heilige Schrift, welche „erfüllt werden muß" (17, 12) und in keiner Wendung „gelöst", d. h. für unverbindlich erklärt werden kann (10, 35), — nicht anders als er's Matth. 5, 17. 18. 19 behauptet. In keinem Evangelium beruft sich Jesus häufiger und nachdrücklicher auf die alttestamentliche Schrift als im vierten (z. B. 3, 14; 6, 45; 7, 38; 15, 25; 17, 12). Allerdings, jenes öde Schriftstudium ohne Sinn für das lebendige Gotteswort, wie die Schriftgelehrten es trieben, als wenn dasselbe ihnen das ewige Leben geben könnte, verwirft er in characteristischem, von unsrer Bibelübersetzung leider falsch wiedergegebenem Worte (5, 39)[1]; aber er bezeugt im selben Athemzuge, daß die heiligen Schriften von ihm als dem Messias zeugen, daß in ihnen der Vater im Voraus von ihm Zeugniß abgelegt habe (5, 37. 39). Und was die geschichtlichen Träger der alttestamentlichen Offenbarung angeht, — Abraham war ein Freund der Wahrheit und hat sich

[1]) Daß hier ἐρευνᾶτε Indicativ ist, und nicht Imperativ, wie Luther übersetzt hat, liegt zwar für jeden vernünftigen Ausleger auf der Hand, denn wo wird jemand die Aufforderung zum Bibellesen begründen mit einem „denn ihr meinet darin das ewige Leben zu haben"? Aber unsre kirchliche Tradition läßt sich einen Uebersetzungsfehler nicht entgehen, der so schön in die Spruchbücher paßt!

darauf gefreut, den Tag des Messias zu schauen, — eine Freude, die ihm auch (im Jenseits) zu Theil geworden ist (8, 56); Mose hat von dem Messias gezeugt, und wird die Schriftgelehrten um ihres Unglaubens willen vor Gott verklagen (5, 45. 47); Johannes der Täufer war ein brennend und scheinend Licht, und hat in Bezug auf Jesum „der Wahrheit Zeugniß gegeben" (5, 33. 35). Wie wäre es dem gegenüber möglich, das Wort 10, 8 πάντες, ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί — mag das πρὸ ἐμοῦ darin ächt sein oder nicht — auf Mose und die Propheten zu deuten, anstatt auf die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche in den Lebenszeiten Jesu versucht hatten, dem Messias „seine Schafe", die ihm zugewandten Gemüther in Israel, vorwegzunehmen! Aber auch jener auffallende Ausdruck „euer Gesetz" — mag er von Jesu wirklich gebraucht, oder nur von dem Evangelisten ihm in den Mund gelegt sein — steht beidemale nicht in dem Sinne: „euer Gesetz, das mich nichts angeht", sondern in dem: „euer Gesetz, auf welches ihr so unbedingten Werth legt, welches eure höchste Autorität ist." Und auch Jesus selbst erkennt diese Autorität an. Wie bei den Synoptikern (vgl. Matth. 12, 5), beruft er sich auch hier (7, 23) wider den Vorwurf der Gesetzesverletzung auf das Gesetz selbst. Im Gesetz ist jener „Wille Gottes" geoffenbart, welcher den, der ihn ernstlich thun will, innewerden läßt, daß Jesu Lehre von Gott sei (7, 17). Endlich in der Streitfrage zwischen Juden und Samaritern über die rechte Stätte der Anbetung stellt sich Jesus, so weit dieselbe geschichtlich zu beantworten ist, auf die Seite der legitimen Ueberlieferung: „**wir** wissen, was wir anbeten, — **ihr** wißt es nicht; denn das Heil kommt von den Juden" (4, 22). — Man kann sagen, in dieser denkwürdigen Stelle spiegelt sich fürs vierte Evangelium Jesu ganze Würdigung des Alten Testaments. Vor allem, er bekennt sich hier — und ebenso bei der Tempelreinigung, wo er den Tempel „meines Vaters Haus" nennt (2, 16) — ausdrücklich zur Mitanbetung des Gottes, der in Jerusalem von seinem Volke verehrt wird; womit alle kritischen Phantasieen, als ob im vierten Evangelium ein vom Vatergott zu unterscheidender Demiurg als Gott der Juden spuke, abgethan sind. Sodann, er bekennt sich zu dem heilsgeschichtlichen Vorzug seines Volkes vor allen anderen Völkern: „wir wissen, was wir anbeten", — „das Heil kommt von den Juden". Jene allgemeine Gottesoffenbarung, welche auch die Heiden vernehmen, bleibt doch das Vernehmen eines unbekannten Gottes: Gott aber will von den Menschen erkannt und

mit klarem Bewußtsein angebetet werden (4, 23), und das war dem Juden in einem höheren Grade möglich gemacht. Sodann jene allgemeine Offenbarung bereitet das Heil zwar für den Einzelnen vor, aber bahnt dasselbe nicht für alle Welt an: dazu bedarf es einer weltgeschichtlichen Vorstufe, und sie eben liegt in der jüdischen Geschichte, — ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. — Womit dann andererseits zugleich die Schranke des Judenthums bezeichnet ist, die der synoptische Christus mit den Worten andeutet: Gesetz und Propheten haben geweissagt bis auf Johannes, aber von den Tagen Johannis an leidet das Himmelreich Gewalt. In dem Gotte, den sie im Tempel zu Jerusalem anbeteten, haben die Juden doch nicht den Vater angeschaut: den Vater hat nur Er geschaut, der von ihm her ist (6, 46). Und so ist auch bei den Juden noch nicht die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit möglich gewesen, die der Vater doch will, weil sie die allein rechte, heiligende und beseligende ist. Mit Einem Worte, das Heil kommt zwar geschichtlich aus dem jüdischen Volke, aber das jüdische Volk erzeugt es nicht; dies Volk ist nur die irdische Wiege, in die es vom Himmel her gelegt wird; es muß aus Gott in die Welt hineingezeugt werden in Ihm. —

Drittes Kapitel.

Das Selbstzeugniß Jesu.

1. Das Problem. Hiermit sind wir angelangt bei dem, was unserm Evangelisten das bei weitem Wichtigste ist, bei dem Selbstbewußtsein Jesu und dem Selbstzeugniß, welches dasselbe ausspricht. Steht dasselbe bei den Synoptikern mehr im Hintergrunde der Himmelreichspredigt, so rückt er es vielmehr in den Vordergrund seines Evangeliums, um alles andere dagegen in den Hintergrund treten zu lassen. Aber nicht nur ungleich reicher als bei den Synoptikern erscheint das Selbstzeugniß Jesu hier, sondern auch ungleich erhabener, indem es bis zu Aussagen eines himmlischen Vorlebens emporsteigt, und so entsteht uns hier eines der bedeutendsten Probleme der neutestamentlichen Theologie, welches zugleich von biblisch-theologischer Seite her den Kern der sogenannten johanneischen Frage bildet. Es ist die

Frage, ob die johanneischen Selbstaussagen Jesu sich mit dem Befund der synoptischen reimen oder nicht; ob das Selbstbewußtsein Jesu nach Johannes, bei allen höher hinaufreichenden Spitzen, die es aufweisen mag, sich mit dem synoptischen doch auf gleicher Grundlinie, auf der Grundlinie eines ächt menschlichen Bewußtseins bewege, oder aber auf einer ganz anderen Höhenlage einhergehe, auf der Bewußtseinsbasis des persönlichen Logos, also einer nur eben ins Menschliche nachträglich herabgestiegenen göttlichen Person. Letzteres ist die gemeinsame Auffassung der orthodoxen wie der kritischen Theologie, nur daß die erstere von hier aus die altkirchliche Christologie oder die moderne „kenotische" Umbildung derselben biblisch-theologisch zu begründen unternimmt, die letztere dagegen in der antisynoptischen und doketischen Christologie des vierten Evangeliums den durchschlagendsten Grund seiner Ungeschichtlichkeit findet, — einer Ungeschichtlichkeit, die dann freilich auch jener ganzen orthodoxen Theorie den Boden wegnehmen würde. Prüfen wir zuerst die mit dem synoptischen Selbstzeugniß Hand in Hand gehenden, und dann die darüber hinausreichenden Thatsachen.

Zunächst erscheint Jesus im vierten Evangelium zur Messiasidee ganz im gleichen Verhältniß wie bei den Synoptikern: er weiß sich als den „Messias", aber er hält mit diesem Namen zurück. Da ihn seine ersten von Johannes dem Täufer auf ihn hingewiesenen Jünger als den Verheißenen begrüßen — „Wir haben den Messias gefunden, von dem Mose und die Propheten geschrieben haben", rufen sie einander zu (1, 41. 45) — da nimmt er es ruhig an; aber weiterhin kommt er so wenig hierauf zurück, daß nach Jahr und Tag das Bekenntniß des Petrus „Du bist der Heilige Gottes" (d. h. eben der Messias; 6, 69; vgl. Matth. 16, 16) als eine besondere Glaubensthat erscheint. Nur einmal, im Auslande, am samaritischen Jakobsbrunnen, wo die augenblickliche Lage das Wort geradezu hervornöthigt, bekennt sich Jesus zum Messiasnamen (4, 25. 26): in Jerusalem können ihn noch wenige Monate vor seinem Tode die Juden bedrängen und sprechen: „Wie lange hältst du unsre Seelen in Spannung; bist du der Messias, so sage es uns frei heraus" (10, 24), und auch jetzt befriedigt sie seine Antwort nicht. Die Gründe dieser Zurückhaltung haben wir oben bei der synoptischen Untersuchung kennen gelernt. Darin, daß ihm der Messiasname, mit dem die Israeliten allerdings die Vorstellung nur eines von

2. Jesus der Gesandte Gottes.

Gott besonders geliebten und gesalbten Menschen verbanden (Ps. 2, 2; vgl. Joh. 1, 45), nicht erhaben genug gewesen wäre, liegen sie keinenfalls; denn von seinen Vertrautesten (vgl. außer 6, 69 auch 9, 22; 11, 27) hat er ihn gerne entgegengenommen. — Statt des mißverständlichen, von politischer Leidenschaft umgebenen Namens zieht er den unbestimmteren, unverfänglicheren des „Gottgesandten" vor. Derselbe klingt bei den Synoptikern nur eben an, etwa in dem wiederholten bedeutsamen ἦλθον (Matth. 5, 17; 10, 34) oder in dem ὁ ἀποστείλας με (Matth. 10, 40): bei Johannes redet Jesus mit Vorliebe von seinem πέμψας oder πέμψας πατήρ (5, 37; 7, 16. 28; 8, 16. 18 u. s. w.) und bezeichnet sich mit einer gewissen Feierlichkeit als den ὅν ἀπέστειλεν ὁ πατὴρ, ὁ θεός (5, 38; 6, 29; 7, 29; 10, 36; 17, 3). Anscheinend stellt er sich damit in die Reihe der Propheten (vgl. 1, 6), und er kann in der That ein vom Propheten geltendes Sprichwort auf sich anwenden (4, 44) oder mit dem letzten Propheten, dem Täufer, als Zeugen göttlicher Offenbarung sich zusammenfassen (3, 11 μαρτυρίαν ἡμῶν): aber sofort unterscheidet er sich wieder von demselben, der nur ἐπίγεια reden konnte, als der, welcher allein τὰ ἐπουράνια (— die synoptischen μυστήρια τῆς βασιλείας, Matth. 13, 11) zu verkünden vermag (3, 12). Es ist eben der Character des Gottgesandten schlechthin, des vollkommenen Gottesoffenbarers, den er für sich in Anspruch nimmt. Daß er dabei gleichwohl an einen von Gott in die Welt gesandten Menschen denkt, nicht an einen in die Welt kommenden „Gott den Sohn", wie man aus der Bezeichnung des Sendenden als des „Vaters" hat herauspressen wollen, erhellt aus der feierlichen Stelle 17, 3 mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit. „Σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, καὶ ὅν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν": wer neben den „allein-wahren Gott" sich als dessen Abgesandten stellt, der bezeichnet sich nach jedem Gesetz der Logik und Sprache als ein Wesen, das nicht Gott, sondern Mensch ist.[1]) Andererseits folgt bereits aus diesem

[1]) Weiß, der das οὗτος ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς in 1. Joh. 5, 22 irrig auf Jesum deutet, findet es allerdings „wohlverständlich", daß Einer, der selbst ἀληθινὸς θεός ist, den Vater τὸν μινον ἀληθονὸν θεόν nennt (a. a. O. S. 606). Ich bekenne, daß ich es schlechterdings unverständlich fände. Man müßte denn mit Hülfe der kenotischen Theorie annehmen, daß Jesus noch beim hohenpriesterlichen Gebet nicht gewußt hätte, daß er eigentlich kein Mensch, sondern Gott sei. Aber welchen Werth hätte bei einem solchen Nichtwissen sein ganzes Selbstzeugniß?

Begriffe des Gottgesandten schlechthin, des vollkommenen Werkzeugs der Gottesoffenbarung an die Welt, daß diesem Menschen nichts fehlen kann, was zur Herstellung der vollkommenen Gotteserkenntniß und Gottesgemeinschaft in der Welt erforderlich ist. Dieser Gottgesandte schlechthin kann sich „das Licht der Welt" nennen (8, 12), wie schon der jesajanische Gottesknecht, „das Licht der Heiden" heißt, denn er ist eben der Träger der die Welt erleuchtenden göttlichen Offenbarung. Er kann sich den Weg und die Wahrheit und das Leben nennen (14, 6; 11, 25); denn er bildet die Brücke, die alleinige Brücke der Menschen zur Gemeinschaft des himmlischen Vaters; er ist der geschichtliche Lebensquell, aus dem alle die ewige Wahrheit und das ewige Leben schöpfen können. Er kann sagen „Wer mich geschaut hat (nämlich mit Geistesaugen), der hat den Vater geschaut" (14, 9): denn in ihm hat sich ja der ewige Vater der Welt vollkommen zu erkennen gegeben, sein verborgenes göttliche Wesen gleichsam ins Menschliche übersetzt. Und er kann, auf dies alles gestützt, fordern, „daß alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren" (5, 23).[1] — Alle diese Aussagen, die man so oft für die alles menschliche Maaß übersteigende Herrlichkeit Christi anführt, übersteigen den idealen Begriff des menschlichen Wesens nicht, so gewiß sie alles empirische Menschenthum weit hinter sich lassen: sie finden Raum in demjenigen Menschensohne, welcher die Idee des Menschlichen allein verwirklicht, indem er die Fülle der ewigen Liebe in sich auswirkt, indem er das vollkommene Ebenbild Gottes unter den Menschen ist. Aber auch das synoptische Selbstbewußtsein

[1]) Dabei bleibt freilich die entschiedenste Unterordnung unter den Vater bestehen. „Der Vater, sagt Jesus 14, 28, ist größer denn ich", und dies Wort, welches im Zusammenhang ausdrücken will, daß es für ihn eine Lebenserhöhung sei zum Vater zu gehen, ist in einem Menschenmund so wenig anstößig, als das Wort des ersten johanneischen Briefes (3, 20) daß „Gott größer ist als unser Herz". — Wenn dessenungeachtet hinsichtlich der Stelle Ev. 5, 23 Weiß gegen mich darauf besteht, daß nicht blos von einem Ebensowohl-ehren, sondern von einem Ebensohoch-ehren die Rede sei, so weiß ich nicht, wie er sich hiefür auf den Zusammenhang berufen kann. Der Zusammenhang ergibt, daß Jesus jene Forderung motivirt durch seine Eigenschaft als Gesandter des Vaters. Nun kann ein Gesandter verlangen, daß man ihn ehre um des Königs willen, der ihn sendet, und sagen, daß ihn verunehren seinen König verunehren heiße; aber ebensohoch wie sein König verlangt kein vernünftiger Gesandter geehrt zu werden. Eine solche Forderung wäre auch ganz gegen die Demuth des johanneischen Christus, der den Vater seinen „Gott" nennt (20, 17).

und Selbstzeugniß übersteigen diese Aussagen nicht: sie finden sich alle zusammengefaßt in dem Einen synoptischen Worte Matth. 11, 27 „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will.“

3. Der Menschensohn und Gottessohn.

Aber auch die beiden synoptischen Selbstbezeichnungen Jesu als „des Menschen Sohn“ und als „Sohn Gottes“ finden sich bei Johannes wieder, und offenbar in gleichem Sinne wie dort. Zwölfmal — denn auch 9, 35 dürfte τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου zu lesen sein — kommt der erstere merkwürdige Name vor, und zwar mit Ausnahme von 12, 34 nur im Munde Jesu selbst. Daß der Name keine dem jüdischen Volke geläufige Messiasbezeichnung war, zeigt eben in der Stelle 12, 34 die Frage der Leute τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; sie haben den Ausdruck offenbar erst aus Jesu Munde als mögliche Bezeichnung des Messias kennen gelernt. Daß derselbe gleichwohl im Sinne Jesu auf Dan. 7, 13 beruht und den Träger des Himmelreiches bezeichnen will, bestätigen die sämmtlichen übrigen Stellen, insonderheit durch die innige Beziehung, in welche der „Menschensohn“ zum „Himmel“ gesetzt wird. Wie er Dan. 7, 13 „in des Himmels Wolken“ erscheint, so steht nach Joh. 1, 51 über ihm der Himmel offen, daß Gottes Engel über ihm auf- und niederfahren. Nach 3, 13 ist er der vom Himmel Herabgekommene und (innerlich fortwährend) im Himmel Seiende. Nach 3, 14; 8, 28 und 12, 34 muß er „erhöhet werden“, und zwar (6, 62) „dahin, wo er zuvor war“, d. h. gen Himmel. Daß er nach 6, 27 das himmlische Lebensbrod zu geben hat, nach 6, 53 sein Fleisch und Blut zu Speise und Trank des ewigen Lebens macht, nach 9, 35 Gegenstand des Glaubens ist, und nach 12, 23; 13, 31 durch Leiden und Sterben verklärt werden muß, stimmt mit der synoptischen Grundbedeutung des gottgesandten Heilsträgers aufs beste zusammen. Der einzige merkwürdige Unterschied ist, daß 3, 13 und 6, 62 der „Menschensohn“ präexistent, vor seinem Erdenleben im Himmel vorhanden gedacht wird; worauf wir an seinem Orte zurückkommen werden. Eigenthümlich ist die Stelle 5, 27: Gott habe seinem Sohne Macht gegeben καὶ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστιν. Man hat diese Stelle aus den Belegen des Menschensohn-namens ganz ausscheiden und das υἱὸς ἀνθρώπου einfach = ἄνθρωπος nehmen wollen, weil der sonst ständige doppelte Artikel fehlt. Allein dies

Fehlen des Artikels erklärt sich daraus, daß der Ausdruck hier das einzigemal als Prädikat steht, und es ist sonst des Johannes Art nicht, statt des einfachen ἄνθρωπος das poetische υἱὸς ἀνθρώπου zu setzen. Auch wäre der Gedanke, Gott habe seinem Sohne Vollmacht gegeben auch das Gericht zu halten, weil derselbe ein Mensch sei, keineswegs so einleuchtend als der: er habe dies gethan, weil derselbe der himmlische Mensch sei, der für den Werth oder Unwerth aller anderen Menschen den göttlichen Maaßstab bildet und durch die Darbietung des Himmelreiches alle seinem gerechten Urtheil unterworfen hat. Dann wäre, ähnlich wie in der Stelle Marc. 2, 27. 28, auch hier die Zugehörigkeit des „Menschensohnes" zur Menschheit ausdrücklich betont; aber auch wenn man 5, 27 anders auslegt, liegt die menschheitliche und nicht gottheitliche Persönlichkeit des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der unverwischbaren Grundbedeutung des Ausdruckes selbst. —

Aber die bei Johannes bevorzugtere Selbstbezeichnung Jesu ist die, welche uns bei den Synoptikern nur seltner entgegentritt, der Name des „Gottessohnes". Er begegnet uns bald im vollen Wortlaut, bald in der bedeutsamen Abkürzung „der Sohn", bald mittelbar in dem auf Gott bezüglichen „mein Vater" ungemein häufig, und hat vorzugsweise zur Eintragung des späteren kirchlich-theologischen Begriffes „Gott der Sohn" in unser Evangelium Anlaß gegeben. Nun bleibt auch bei Johannes zu unterscheiden, in welchem Sinne der Name von Anderen, und in welchem er von Jesu selbst auf ihn angewandt wird. Im Munde Anderer ist er einfach der aus Psalm 2, 7 stammende Ehrenname, der dem übrigens durchaus als Menschen gedachten „Messias" gegeben wird, um ihn als den besonderen Liebling und Auserwählten Gottes zu bezeichnen. In diesem Sinne bezeichnet 1, 34 der Täufer seinen Schülern Jesum als den Gottessohn, — daraufhin, daß er die messianische Salbung dieses Menschenkindes geschaut hat. 1, 49 ruft der überwältigte Nathanael, dem Jesus soeben als der Messias verkündigt, aber auch als Josephs Sohn aus Nazareth bezeichnet worden ist, ihm zu: „Du bist der Gottessohn, du bist der König Israels", — die beiden Huldigungsnamen erläutern einander im volksthümlich messianischen Sinne. Desgleichen legt 11, 27 Martha ihr Glaubensbekenntniß dahin ab, daß er der „Messias" sei, „der in die Welt kommende Gottessohn"; — nach v. 22 denkt sie sich denselben als einen Menschen, der so sehr Gottes Liebling sei, um „alles, worum er Gott bittet", zu er-

langen. — Unmöglich hat Jesus den Namen in diesem menschlichen Sinne von seinen Freunden einfach annehmen, und dann, wenn er selbst ihn auf sich anwandte, einen toto genere davon verschiedenen, metaphysisch-göttlichen Sinn damit verbinden können. Allerdings drückt er auch bei Johannes, wie bei den Synoptikern, mit dem Namen des „Sohnes" nicht sowohl seine messianische Würde, als vielmehr das dieser Würde zu Grunde liegende persönliche Verhältniß zu Gott aus, — dasjenige, was ihn berechtigt und anhält, Gott im besonderen, einzigen Sinne *seinen* Vater zu nennen. Und dieser sein persönlicher Sprachgebrauch ist den feindseligen Juden so fremdartig und greift ihnen in seiner Vertraulichkeit mit Gott zuweilen so sehr zu hoch, daß sie ihn wiederholt blasphemisch finden, und den Vorwurf daran knüpfen, Jesus mache sich „Gotte gleich", oder „zu einem Gott" (5, 18; 10, 33). Aber diese Auffassung der Juden zu Gunsten der orthodoxen oder kritischen Fassung des Sohnesnamens zu verwerthen, bleibt doch sehr seltsam: als ob die Juden im vierten Evangelium Jesum nicht regelmäßig mißverständen, und als ob Jesus nicht in beiden Fällen den Vorwurf, er stelle sich Gott gleich, ausdrücklich zurückwiese! Wenn Jesus von sich als dem Sohne Gottes sagt, der Vater habe ihn gesandt oder der Welt gegeben (3, 16. 17), habe ihm dies oder jenes große Amt und Werk verliehen (5, 22. 26), habe ihn lieb, zeige ihm alles, lasse ihn nicht allein, werde ihn verherrlichen (5, 20; 8, 29; 17, 1 f.), so geht das alles nicht über die Idee des Lieblings und Auserwählten unter den Menschenkindern hinaus, den Gott mit seiner höchsten Sendung betraut hat, — um so weniger, als es ausdrücklich durch des Sohnes menschlich-sittlichen Gehorsam begründet wird (8, 29; 10, 17). Und an dieser allein schrifttreuen Fassung des Sohnesbegriffes ändert auch der Zusatz μονογενής zu υιός nichts, den der Evangelist — offenbar aus seinem eignen Sprachgebrauche (1, 18) Jesu einigemale (3, 16. 18) in den Mund legt. Das Wort, welches der Evangelist 1, 14 anscheinend vom Logos als solchem, in Wirklichkeit auch dort von dem — schon v. 6 unter den Namen λόγος und φῶς ihm vorschwebenden — historischen Christus gebraucht, bezeichnet lediglich die Einzigkeit eines Kindes (vgl. Luc. 7, 12), und hat mit der Ursprungsweise desselben oder gar mit der Idee einer ewigen Zeugung nichts zu schaffen, drückt also lediglich die Unvergleichlichkeit des Sohnesverhältnisses aus, in welchem der Mensch Jesus zu Gott steht. Daß auch im vierten Evangelium die Begriffe „Gott"

und „Vater“ in ihrem Umfange sich decken, daß also in ihm von einem „Gott-Sohn“ im Sinne der späteren kirchlichen Trinitätslehre keine Rede sein kann, sondern der „Sohn Gottes“ nach allen Gesetzen der Sprache als ein von Gott selbst verschiedenes, also menschliches Wesen gedacht sein muß, haben wir bereits oben bemerkt. Aber noch sind zwei ausdrückliche Belege für diese christologische Denkart unseres Evangeliums zu beachten. Der eine liegt im achten Kapitel, wo Jesus sich den Juden als „Sohn“ den „Knechten“ gegenüberstellt. „Knechte“ aber sind die Juden nach v. 34 nicht weil sie Menschen, sondern weil sie Sünder sind: so folgt, daß „Sohn“ — ein Begriff, der v. 35 zuerst ganz gattungsmäßig, als allgemein-menschliches Ideal auftritt — derjenige Mensch ist, der in Gottes unverletzter Gemeinschaft steht. Das thut in Wirklichkeit nur Einer; er allein kann den „Knechten“ Kindesrechte verschaffen. Und hiemit stimmt, daß im unmittelbar Folgenden das Kindschaftsverhältniß (— ganz ebenso wie die Gottessohnschaft in Matth. 5, 45 —) seiner Idee nach als sittliche Ebenbildlichkeit bestimmt wird. Die Juden sind keine Abrahamskinder, denn sie thun Abrahams Werke nicht; sie sind nicht Gottes, sondern des Teufels Kinder, weil Lüge und Mordlust ihr Wesen ist: daraus erhellt, in welchem Sinne Jesus ihnen gegenüber Gott als seinen Vater in Anspruch nimmt. — Noch denkwürdiger ist die andere Stelle, 10, 33—38; sie ist als die einzige, in der im vierten Evangelium die Gottessohnschaft Jesu förmlich erörtert wird, geradezu für den Sinn derselben entscheidend. Die Juden haben ihm das Wort „Ich und der Vater sind eins“ dahin gedeutet, als wolle er sich damit zu einem Gotte machen — ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν; aber Jesus weist diese Deutung entschieden zurück. Auf den Vorwurf, daß er, der ein Mensch sei, sich zu einem Gotte mache, antwortet er nicht, wie er nach orthodoxer und kritischer Auffassung müßte: „Ich mache mich nicht dazu, aber ich bin's“; sondern er beruft sich darauf, daß doch die unverbrüchliche h. Schrift Menschen, an die ein „Wort Gottes“, d. h. ein göttlicher Auftrag ergangen, der sie zu Obrigkeiten, zu Richtern machte, „Götter“ nenne: wie könne man nun dem, welcher von Gott eine so viel höhere Sendung empfangen habe, Lästerung vorwerfen, wenn er den (geringeren) Namen des Gottessohnes in Anspruch nehme. Eine Vertheidigung, welche sinnlos, ja unwahrhaftig wäre, wenn ihm der „Gottessohn“ nicht ebenso ein menschliches Wesen wäre wie jene „Götter“. — Auf dasselbe Er-

gebniß führt endlich der Ausdruck, welchen Jesus hier von seiner Sendung gebraucht, auf der sein Recht, sich Gottes Sohn zu nennen, beruhe: ὅν ὁ πατὴρ ἡγίασεν. Mag man denselben deuten auf seine Salbung in der Taufe, vor Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit, oder auf die Erwählung vor seiner Geburt (— das folgende καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον gestattet nach 17, 18 beides —), immer bezeichnet es einen Gottesact, wie er nur einen Menschen betreffen kann; denn der persönliche Logos oder Gott-sohn könnte weder mit heiligem Geiste gesalbt werden, den er an und für sich besäße, noch erwählt, d. h. auserlesen werden, weil es keine Mehrheit von Seinesgleichen gäbe, aus der er auserwählt werden könnte.

4. Rein-menschliche Bewußtseins-form.

Aber nicht nur in den unmittelbaren Selbstaussagen, wie sie in den großen Namen Menschensohn und Gottessohn enthalten sind, — auch in dem ganzen Bewußtseinsbilde, wie es sich aus der Menge mittelbarer Aeußerungen vielleicht noch eindrucksvoller und überzeugender zusammensetzt, geht das johanneische Zeugniß mit dem synoptischen Hand in Hand. Wenn wir aus einer Fülle synoptischer Worte und Züge den Nachweis einer rein-menschlichen Grundform des Bewußtseins Jesu, auf der alles Höhere sich erst aufbaut, erbringen konnten, — aus dem Johannesevangelium können wir's noch viel reichlicher; die Bekenntnisse einer ächt menschlichen Abhängigkeit von seinem Gott und Vater durchtönen das ganze Evangelium. Kap. 8, 40 nennt sich Jesus geradezu „einen Menschen, welcher seinem Volke die Wahrheit sage, die er von Gott gehört". Alles was er hat, redet oder thut, ist ihm nach seinen bestimmten Erklärungen von seinem Vater, dem einigen Gotte, gegeben: die Menschen, die er zu eigen gewinnt (6, 37. 39. 44. 65; 10, 29; 17, 6); die Werke und Wunder, die er „in des Vaters Namen" verrichtet (10, 25) und die eigentlich „der ihm innewohnende Vater selbst thut" (5, 36; 14, 10); die Lehre, die er verkündet und die Worte, die er den Seinen mittheilt (7, 16—18; 8, 28; 14, 24; 17, 8); ja gegeben ist ihm das ewige Leben selbst, welches er den Menschen zu geben hat (5, 26; 6, 57)[1]. Demgemäß thut er nichts aus eigenem Antrieb, ist auch nicht aus eignem Antrieb (— „von sich selbst aus" —) gekommen, sondern vom Vater gesandt und ge-

[1]) Eine Stelle, in der es sich fragt, ob das ζῶ διὰ τὸν πατέρα und ζήσει δι' ἐμέ nicht im Sinne von διά c. Genitivo gemeint ist.

heißen (5, 43; 7, 28; 8, 28; 8, 42; 10, 36); kann auch nach seiner ausdrücklichen Erklärung „nichts von sich selbst thun“ (5, 19. 30), sondern allein was er vom Vater „gezeigt“ und gewiesen bekommt. Wie ein Kind seinem Vater, so sieht er Gotte und dessen Verfahren gleichsam ab, was er zu thun hat (5, 19). Es ist durchaus gewaltsam und unnatürlich, dergleichen auf den Logos oder „ewigen Sohn“ und auf dessen durch ewige Zeugung bedingte Abhängigkeit vom Gott-Vater deuten zu wollen. Nicht nur, daß das Evangelium von einer solchen ewigen Zeugung nirgends redet und das Subject aller jener Aussagen nicht der vorzeitliche Logos oder ewige Sohn, sondern der als Mensch unter Menschen wandelnde Jesus ist (vgl. besonders 5, 27): der Logos oder ewige Sohn wäre ja der Inbegriff aller Gottesgedanken, der Miturheber aller göttlichen Rathschlüsse und Mitschöpfer der Menschen; — wie könnte der denn sagen, seine Worte und Werke seien ihm gelehrt und verliehen; die ihm auf Erden zufallenden Menschen seien ihm von Gott gegeben; er habe den Rathschluß seines In die Welt kommens nicht selber gefaßt?[2]) Könnte denn der Logos oder Gott-Sohn sich mit Wahrhaftigkeit aussprechen wie es 7, 16 geschieht: „Meine Lehre ist **nicht** mein; ob meine Lehre aus Gott ist, **oder** ob ich von mir selbst aus rede?“ Kann man überhaupt menschlicher von sich reden als Jesus 7, 18 thut: „Wer von sich aus (aus eigener Eingebung) redet, der sucht seine eigene Ehre: wer dagegen die Ehre seines Senders sucht, der ist wahrhaftig und kein Unrecht in ihm?“ — Aber der johanneische Christus bezeugt sein ächt-menschliches Verhältniß zum Vatergott womöglich noch deutlicher. Während ein persönlicher Logos doch mit dem Vater von Ewigkeit her schlechthin willenseins sein müßte,

---

[1]) Pfleiderer a. a. O. S. 754 sieht ganz richtig, daß bei Johannes anstatt des metaphysischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Logos ein wesentlich **ethisches** Verhältniß zwischen Vater und Sohn vorliegt; aber er sieht nicht, daß ebendamit auch der philonische Logoscharacter des johanneischen Christus — wenigstens in dessen eigenen Reden — vollständig dahinfällt. Wenn bei dem johanneischen Gottessohn „sich die metaphysische Mittlerschaft auf seine Schöpferthätigkeit beschränkt“, von einer solchen aber in den johanneischen Jesusreden bekanntlich gar keine Rede ist, wird da nicht der philonische Logoscharacter des Subjects dieser Reden zu jenem Lichtenbergischen Messer ohne Klinge, an dem der Stiel fehlt? Nur gewaltsam und gegen den Zusammenhang hat Pfleiderer in die Stelle 5, 26 neben der erlösenden Thätigkeit des Sohnes eine schöpferische eingetragen.

unterscheidet er seinen Willen ächt-menschlich von dem Willen des Vaters, und erklärt — (ganz wie im synoptischen Gethsemanegebet) — daß er seinen Willen nicht thue, indem er den des Vaters erfülle (5, 30; 6, 38). Er hat von seinem Vater „Gebote" empfangen, in deren Erfüllung er für sich selbst den Weg des ewigen Lebens erkennt (12, 49. 50); er hat diese Gebote zu erfüllen, wie seine Jünger seine Gebote zu erfüllen haben (10, 18; 14, 31; 15, 10), und er kann in der Ausführung dieser Gebote zagen, schwanken und augenblicks nicht wissen, was er bitten soll (12, 27). — Das führt uns endlich auf das entscheidendste Siegel der Menschlichkeit, auf sein Gebetsverhältniß zu Gott. Der johanneische Christus betet zum Vater, wie der synoptische (11, 41 f.; 17, 1 f.), er betet gemeinsam mit seinem Volke ihn an (4, 22; ἡμεῖς προσκυνοῦμεν; vgl. Matth. 11, 25); ja noch in seiner künftigen Herrlichkeit wird er ihn zu bitten haben (14, 16), und noch als Auferstandener nennt er ihn, sich und seine Jünger zusammenfassend, „meinen und euren Gott" (20, 17). — An diesen Thatsachen wird auch die gewagteste Kenotik mit ihrer Scheinerklärung zu nichte. Denn wenn Jesus auch im hohenpriesterlichen Gebet, wo er „der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war", sich erinnerte, ja nach seiner Auferstehung, wo er den Besitz dieser Herrlichkeit wieder angetreten hätte, sich seines ewigen Verhältnisses zum Vater noch nicht vollbewußt wäre, — eines Verhältnisses, kraft dessen er wohl anzubeten wäre, selbst aber nicht anbeten könnte —, woher wüßte denn der kenotische Dogmatiker um dies Verhältniß? Kennt er denn den Sohn Gottes besser, als dieser sich selbst?

5. Sündlosigkeit und Gotteinheit.

Erst auf der Grundlage jenes ächt-menschlichen Verhältnisses zu Gott baut sich nun, auch nach johanneischem Zeugniß, die göttliche Herrlichkeit Jesu auf. Dieselbe stellt sich zunächst als sittliche Einzigartigkeit dar, als unbedingter Kindesgehorsam gegen den Vater, als Sündlosigkeit mit Einem Worte. Es ist bemerkenswerth, daß in den johanneischen Reden die Sündlosigkeit Jesu weit häufiger und ausdrücklicher bezeugt wird als in den synoptischen. Auch sie ist ein Siegel seines ächt-menschlichen Wesens, insofern bei einer gottheitlichen Person Sündlosigkeit freilich eine selbstverständliche, weil metaphysische Eigenschaft wäre; ebendarum aber auch ihre Betonung etwas Ueberflüssiges und Sinnloses. Nun aber wird sie auch in der allermenschlichsten Fassung beschrieben, als Selbstlosigkeit und unbedingte

Hingebung in des Vaters Dienst und Willen. Der johanneische Christus, wie er sich vom Vater schlechthin abhängig erklärt, will eben auch gar nichts anderes als ebendies sein, nichts anderes als des Vaters selbstloses Werkzeug. Er erklärt, nicht seinen Willen zu thun, sondern des Vaters Willen (5, 30; 6, 38), nicht eigne Urtheile auszusprechen, sondern Gottes Eingebungen (5, 30); nicht seine Ehre zu suchen, sondern die Ehre des Vaters (7, 18; 8, 50): ebendarum „ist er wahrhaftig und kein Unrecht in ihm“ (7, 18). Er darf sagen: „Ich kenne ihn und halte sein Wort“ (8, 55) — „Ich bleibe in seiner Liebe“ (15, 10) — „Ich thue allezeit was ihm wohlgefällig ist“ (8, 29); „Das ist meine Speise — meine tagtägliche Befriedigung — daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat, und vollbringe sein Werk“ (4, 34). In diesem Bewußtsein kann er seine Zeitgenossen fragen: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ (8, 46); kann er die sittliche Gesammtthat seines zu Ende gehenden Erdenlebens zusammenfassen in das große Wort „Ich habe die Welt überwunden“ (16, 33); kann er im Blick auf die letzte sittliche Probe weissagen: „Es kommt der Fürst dieser Welt (um mich anzufechten), und er hat nichts an mir“, (keinen Theil an mir, nichts woran er mich fassen könnte [14, 30]). — Auf diese menschlich-sittliche Einzigkeit und Fehllosigkeit, und nicht auf eine metaphysische, trinitarische Naturgemeinschaft mit Gott wird nun jene vollkommene Gotteinheit, welche uns allerdings das Recht gibt, von einer „Gottheit Christi“ zu reden, von ihm selber begründet. „Wenn ich urtheile, sagt er 8, 16, so ist mein Urtheil wahrhaftig, denn ich bin nicht allein, sondern ich und der mich gesandt hat.“ Also „er allein“ wäre ein schwacher, in seinem Urtheil fehlbarer Mensch; aber der Vater, der ihn gesandt hat, ist mit ihm und läßt ihn in keinem Worte fehlen. „Der mich gesandt hat, ist mit mir, — heißt es 8, 29 —, er läßt mich nicht allein, weil ich allezeit thue, was ihm wohlgefällig ist“: so, in einfachster und verständlichster Weise — nur daß die dogmatischen Vorurtheile uns oft das Einfachste am schwersten verstehen lassen — wird seine Gottgemeinschaft von ihm selbst ethisch begründet. Aber das „Mit mir“ ist nur der unvollkommnere Ausdruck für diese Gemeinschaft: der vollkommnere und auch häufigere ist das „In mir“, oder das wechselseitige Ineinander. „Der in mir wohnende Vater“, heißt es 14, 10 mit bezeichnendem Wort; „der Vater in mir und ich im Vater“ (10, 38), „Ich im Vater und der Vater in mir“ (14, 11), „Du Vater in

mir, und ich in dir" (17, 21). Und daraus folgt dann im selben hohenpriesterlichen Gebete (17, 10) jenes jubelnde „Alles was mein ist, das ist dein, und was dein ist, ist mein" (vgl. Matth. 11, 27). Es folgt daraus schon vorher (10, 30) jenes große „Ich und der Vater sind eins" (ἕν ἐσμεν). „Ich und der Vater sind eins", das heißt nicht: wir bilden sammt dem heiligen Geiste Einen dreifaltigen Gott; sondern wie der Zusammenhang unwidersprechlich ausweist: wir sind so völlig Ein Herz und eine Seele, daß was in meiner Hand ist, ebendamit auch in meines allmächtigen Vaters Hand ist, der es niemand entreißen kann. — Einfacher, durchsichtiger kann keine Christologie sein als diese der johanneischen Jesusreden. Ein Menschenherz, das sich von allen anderen dadurch unterscheidet, daß es nichts Ungöttliches, von Gott Trennendes in sich hegt, daß es sich zu Gott in purer Demuth, Kindlichkeit und gehorsamen Liebe verhält, und in welchem ebendarum der ewige heilige Gott hat Wohnung machen können wie in keinem andern, — Wohnung gemacht hat in aller Fülle seiner Gnade und Wahrheit (1, 14), so daß nun in diesem Menschenherzen seine vollkommene Offenbarung, seine wahrhaftige Menschwerdung stattgefunden hat, — „Wer mich siehet, der siehet den Vater." — Wir haben schon oben, bei der synoptischen Betrachtung, gefragt, welches Bedürfniß des Glaubens diese Christologie unbefriedigt ließe; was dem so verstandenen Christus mangelte, um der vollkommene Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein. Wenn dennoch die oft so erregten Proteste dawider nicht aussterben, daß „ein Mensch" dergleichen von sich aussage, wie „Ich und der Vater sind eins" — „Wer mich siehet, der siehet den Vater", so entspringt dieser Anstoß lediglich aus der unklaren Verwechselung des alltäglichen, der Erfahrung entnommenen Begriffes „Mensch" mit der biblischen Idee des Menschen, welche das Ebenbild Gottes als das Urbild der Menschheit setzt, und daher in dem wirklich urbildlichen, durch völlige Gottgemeinschaft die Idee verwirklichenden Menschen den wahrhaftigen Gottmenschen ergibt. —

6. Der Präexistenzgedanke.

Nun aber scheint diese einfache und vollgenügende rein-religiöse Christologie in den johanneischen Reden durchkreuzt zu werden von einer anderen, speculativen, auf welche sowohl der orthodox-dogmatische wie der modern-kritische Standpunkt sich berufen können. Es ist Thatsache, daß der johanneische Christus ein himmlisches Vorleben für sich in Anspruch nimmt, und aus dieser „Präexistenz"

als etwas unfraglich das Maaß des Menschlichen Uebersteigendem scheint eine ganz andere Christologie sich aufzudrängen als die „anthropocentrische“, die wir seither gefunden haben. Wäre dem so, wie auf beiden Flügeln unsrer gegenwärtigen Theologie übereinstimmend angenommen wird, so wäre darum das, was wir seither festgestellt haben, doch keineswegs weggeschafft oder mittelst künstlicher Umdeutung wegzuschaffen. Es bliebe auch dann die Thatsache bestehen, daß das gesammte synoptische Zeugniß, welches von einer Präexistenz nichts weiß, und der überwiegende Bestand des johanneischen in Uebereinstimmung damit nur die seither entwickelte Christologie darböten, und damit wäre die geschichtliche Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu, soweit sie aus den Evangelien zu beantworten wäre, nach allen Grundsätzen historischer Kritik erledigt. Was im vierten Evangelium mit jener synoptisch-johanneischen Grundzeichnung nicht stimmte, das müßte unfraglich auf Rechnung des vierten Evangelisten gesetzt werden, von dem man sich wohl denken könnte, daß er von jener Logosidee aus, die er als den Schlüssel zum Verständniß der Person Christi seinem Evangelium voranstellt, christologische Linien gezogen hätte, welche seine einfachen Erinnerungen aus Jesu Munde durchkreuzten, und daß er diese Anfänge christologischer Speculation auch unwillkürlich in dunkle Jesusworte hineingelegt hätte, wie er Aehnliches selbst in dunkle Worte des Täufers hineingelegt hat (1, 15 und 30). Indeß, ehe wir uns zu solchen Annahmen entschließen, fragt es sich doch, ob die anscheinende Zwiespältigkeit in den johanneischen Jesusreden wirklich vorhanden ist, oder ob nicht — was von vornherein als das Wahrscheinlichere gelten muß — auch der über das synoptische Selbstzeugniß hinausgehende Befund des johanneischen mit dem seither Herausgestellten zu reimen ist.

Wir beginnen mit den unmittelbaren und ausdrücklichen Präexistenzaussagen. Es sind deren vier, alle hocherregten Momenten der letzten Lebenszeit Jesu angehörig. 6, 62 in den Nachverhandlungen über die große mystische Rede vom Brod des Lebens und dem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes ruft Jesus seinen ärgerniß-nehmenden Zuhörern zu: „Aergert euch das? Wie nun, wenn ihr des Menschen Sohn sehet auffahren dahin, wo er zuvor war?“ 8, 58, am Schluß des hocherregten Streites über die Abrahamskindschaft, rufen die Juden, im Mißverständniß des Wortes

7. Historisch-psychologische Erklärung desselben.

„Abraham freute sich meinen Tag zu sehen, und er sah ihn" ihm höhnisch zu: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt, und willst Abraham gesehen haben? Jesus antwortet majestätisch: „Ehe Abraham ward, bin ich!" — Die beiden anderen Aussprüche gehören dem hohenpriesterlichen Gebete an: 17, 4—5: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden, ich habe das Werk vollendet, das du mir gegeben hast: und nun verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Und v. 24: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, auf daß sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt vor Grundlegung der Welt." Auf diese Stellen vor allem gründet sich — im Zusammenhang mit dem Prolog des Evangeliums und mit anderweitigen Wendungen der johanneischen Reden, auf die wir noch kommen werden, die Auffassung, Jesus wisse sich nach Johannes als den persönlichen Logos oder ewigen Gott-Sohn, der ehe er menschwerdend in die Welt gekommen, in himmlischer Herrlichkeit beim Vater gelebt und die Erinnerung an dies vorzeitliche und übermenschliche Dasein mit in die Welt gebracht habe. Aber heißt das nicht die trinitarischen Vorstellungen des vierten und fünften Jahrhunderts, welche dem neutestamentlichen Schriftthum und Zeitalter unstreitig fremd sind, als Schlüssel für geheimnisvolle Elemente der Reden Jesu verwerthen? Ein anderer Schlüssel zu denselben dürfte doch näher liegen. In den Kreisen, denen Jesus geschichtlich angehört, war Präexistenz keineswegs ein ganz neuer oder nur den Logos angehender Gedanke. Alles was auf Erden Heiliges und Göttliches erschien oder erwartet ward, wurde zurückgeführt auf ein himmlisches Urbild, in dem es vor seiner irdischen Erscheinung präexistirte. So die Stiftshütte (Hebr. 8, 5); die Stadt Jerusalem (Gal. 4, 26; Apok. 21, 10); das Gottesreich, von dem Jesus Matth. 25, 34 ausdrücklich sagt, es sei den Frommen „bereitet von Anbeginn der Welt"; — wievielmehr der persönliche Träger desselben, der Messias. Es ist dies die Vorstellungsform, welche sich nicht blos den biblischen Schriftstellern, sondern auch Jesu selbst darbot für einen unabweislichen großen Gedanken, für den Gedanken der Erscheinung eines Ewigen in der Zeit. Wenn Jesus das Himmelreich als Anfangs- und Zielpunkt der Gedanken Gottes wußte (vgl. eben Matth. 25, 34), und sich selbst als den persönlichen Träger desselben; wenn er demgemäß seine zeitliche Erscheinung als die Erscheinung eines Ewigen

— ja des Ewigen — in der Zeit gefühlsmäßig erfaßte, konnte er dies Bewußtsein in eine andere Anschauungsform fassen als in die eines „Seins ehe Abraham ward“, eines Stammens aus jenem Himmel, von dem alle gute und vollkommene Gabe zur Erde herabsteigt, eines Seins beim Vater, ehe die Welt war? Obwohl also die Idee der Präexistenz des Messias gewiß zu den Lieblingsgedanken des vierten Evangelisten gehört hat, wie der Eingang sowohl seines Evangeliums als seines ersten Briefes zeigt, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß ihm Jesus selbst durch einige dahin gehenden Aussprüche zu dieser Anschauung Grund gegeben hat. Zumal in den hochgespannten letzten Zeiten seines Lebens, in tieferregenden Augenblicken und Kämpfen, wie Kap. 6 und 8 sie darstellen, und vor allem in der bereits über Welt und Zeit hinausgehobenen Stimmung des hohenpriesterlichen Gebetes erscheint es durchaus glaubhaft, daß solch ein Ewigkeitsbewußtsein in der Form intellectueller Anschauung je und je in ihm aufgeblitzt ist, — als augenblicklicher Höhepunkt seiner Selbsterfassung, nicht als von vornherein gegebener Ausgangspunkt und währende Grundlage seines Bewußtseins. Denn wäre es das gewesen, dann hätte — was nicht genug beachtet werden kann — sein ganzes Selbstzeugniß eine andere Anlage und Art gewinnen müssen und das völlige Schweigen der synoptischen und urapostolischen Ueberlieferung von jener grundlegenden Bewußtseinsthatsache wäre unbegreiflich. — Der herkömmliche Einwand, mit welchem man diese historisch-psychologische Erklärung der Präexistenzaussprüche abweist, ist der: dieselbe führe nur auf eine ideelle Präexistenz im Rathschlusse Gottes, während die betreffenden Stellen auf die reale Existenz einer von Gott unterschiedenen Persönlichkeit lauteten. Er erscheint uns sehr unerheblich. Nicht nur, weil er sich auf eine Buchstäblichkeit der Wiedergabe der Worte Jesu steift, welche bei dem ganzen Character der johanneischen Jesusreden geradezu ausgeschlossen ist, sondern noch mehr, weil er in die Auslegung biblischer Worte eine moderne Distinction einträgt, welche dem anschauenden biblischen Denken fremd ist. So real wie Platon seine Ideen denkt, so real denkt das biblische Alterthum die himmlischen Urbilder der geschichtlichen Erscheinungen. Sie haben ihm gegen letztere nicht ein Weniger, eher ein Mehr von Existenz: daß diese Existenz in Gott dennoch eine andere ist als die in der Welt, daß sie der geschichtlichen Verwirklichung gegenüber eine, wie **wir** sagen, irgendwie ideale bleibt, versteht sich gleichwohl von selbst. — Es wird

nicht schwer sein, diesen exegetischen Gesichtspunkt an den sämmtlichen vier Präexistenzaussagen Jesu durchzuführen, und zu zeigen, daß in jeder derselben die Präexistenz ebenso realistisch angeschaut, wie im Grunde doch ideell gedacht ist.

8. Die einzelnen Präexistenzaussagen.

Sehr lehrreich ist zunächst die erste jener vier Stellen (6, 62): ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Kein unbefangener Leser wird sich dem Eindruck entziehen, daß Jesus sich hier eben als Menschensohn präexistent denkt, denn das Object des ersten Satzes ist ja das Subject des zweiten. Zwar kann man, um die Stelle mit der herkömmlichen Auffassung zu reimen, künstlich drehen und deuten: „Wenn ihr den Menschensohn werdet auffahren sehen dahin, wo er zuvor war — aber nicht als Menschensohn, sondern als zweite Person der Dreieinigkeit.“ [1]) Aber wenn man bedenkt, daß das Wort sich deutlich auf Dan. 7, 13 bezieht, wo der Menschensohn eben als solcher in des Himmels Wolken erscheint, ehe er, mit Macht und Herrlichkeit belehnt, zur Erde herabsteigt, daß also die Grundstelle geradezu die Vorstellung einer himmlischen Präexistenz des Menschensohnes an die Hand gab, so wird man, wenn man nicht von einem unüberwindlichen dogmatischen Vorurtheil beherrscht wird, die Nichtigkeit jener Ausflucht durchschauen. Es kommt hinzu 1) daß das jüdische Buch Henoch oder einer seiner judenchristlichen Bestandtheile den Messias gerade unter dem Namen des Menschensohnes präexistent denkt, — ohne Zweifel im Verfolg derselben in Dan. 7, 13 an die Hand gegebenen Vorstellung, die wir soeben angedeutet; 2) daß auch Joh. 3, 13 Jesus sich gerade als Menschensohn vom Himmel gekommen und im Himmel lebend und webend denkt — ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Hienach dürfte es für keinen Unbefangenen einem weiteren Zweifel unterliegen, daß dem johanneischen Christus seine Präexistenz die Präexistenz des Menschensohnes als solchen gewesen ist. Das wirft aber ein entscheidendes Licht auf die ganze Vorstellung. Nicht weil er sich als zweiter Gott wüßte und eines persönlichen Vorlebens im Himmel erinnerte, sondern weil er sich in dem danielischen Menschenbilde, dem Träger des Himmelreiches wiedererkennt, und weil dieser Menschensohn ebenso wie das Reich, das er auf die Erde bringt, vom

[1]) So noch immer Weiß a. a. O. S. 604.

Himmel stammen muß, erfaßt sich Jesus als präexistent; es ist das ewige Gesetztsein des urbildlichen Menschen in Gott, was er in der Form der intellectuellen Anschauung erfaßt und ausspricht. Und nun hat er die „Auffahrt des Menschensohnes dahin, wo er zuvor war“, zwar gewiß angeschaut als die Rückkehr in eine ewige Heimath; aber daß der Menschensohn in jenem Zuvor-dasein kein leibhaftiger Mensch gewesen, wie er jetzt auf Erden war, — dies Bewußtsein wird man ihm doch zutrauen, und damit ist hier der Beweis erbracht, daß die Präexistenz bei allem Realismus der Vorstellung doch im Grunde als eine ideelle gedacht ist. — Der andere Ausspruch (8, 58) „Ehe denn Abraham ward, bin ich“ kann in seiner lakonischen Kürze natürlich nach jeder Auffassung der Präexistenz gedeutet werden, die man mitbringt; aber die unsre gibt ihm, wie uns scheint, den dem Zusammenhang gemäßesten Sinn. Der Streit zwischen Jesus und seinen Gegnern hat sich immer höher gesteigert, und das Gefühl des Abstandes zwischen ihm, „dem von Oben Stammenden“, und ihnen, „den von Unten Herseienden“ immer mehr geschärft. Verächtlich antworten sie ihm auf den Gedanken, daß ein Abraham sich seinem, des Heilands, Erscheinungstage entgegengefreut habe: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt, und willst den Abraham gesehen haben?“ Da flammt das Ewigkeitsgefühl in ihm auf, und aus ihm heraus antwortet er ihnen majestätisch: „Ehe ein Abraham ward, bin ich.“ Er sagt nicht: „war ich“; nicht auf das Vorhergewesen-sein, — auf das Ewig-sein kommt es ihm an. Abraham ist nur eine zeitliche Erscheinung, — Er ist die Erscheinung des Ewigen in der Zeit. Ehe Gott daran dachte, einen Abraham geboren werden zu lassen, stand Der ihm vor Augen, durch den er die Menschheit zum Ziele ihrer Bestimmung führen wollte, das A und O seiner Rathschlüsse. — Am einleuchtendsten wird die Nothwendigkeit unserer Auffassung an derjenigen Stelle, auf welche die herkömmliche Deutung am meisten trotzt: καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ῇ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί (17, 5). Wäre hier die Rede von einer Herrlichkeit, — nicht die dem vollendeten Gottessohne zugedacht ist als der für ihn im Himmel bereitliegende Schatz und Lohn, sondern die er vor seiner Geburt realiter besessen und zeitweilig abgelegt hätte, um nun in sie zurückzukehren, wie könnte er sie denn zurückerbitten, und zurückerbitten als Lohn dafür, daß er den Vater auf Erden verherrlicht? (v. 4). Was man

von Natur besitzt und nur vorübergehend freiwillig abgelegt hat, das braucht man weder zu erbitten, noch kann man durch die Rückgabe desselben für eine inzwischen gemachte Leistung belohnt werden. Aber die Sache liegt noch tiefer: worin besteht denn die δόξα, welche Jesus als Lohn seines Erdenwerkes erbittet und von der er sagt, daß er sie beim Vater gehabt, ehe die Welt war? Nach v. 2 in jener Erhöhung oder Verklärung, in welcher er durch Verleihung des ewigen Lebens an alles Fleisch den Vater verherrlichen kann; in welcher er als die Sonne am Geisteshimmel der Menschheit das, was er auf Erden Heilskräftiges in sich ausgestaltet, mittheilen kann an alle, die der Vater ihm zuführt. Die Möglichkeit einer solchen Stellung hat doch Jesus erst durch sein Leben und Sterben auf Erden erworben, so daß sie in der That den göttlichen Lohn desselben bildet: wie soll er sie denn realiter besessen haben, ehe die Welt war? Es ist ein Ungedanke, eine Verflüchtigung seines Lebenswerkes zur leeren Phantasmagorie, welche die herkömmliche Deutung ihm aufdrängt. — Wenn man, ohne auf solche Gesichtspunkte einzugehen, sich immer wieder darauf steift, daß das παρὰ σεαυτῷ der Erhöhung und das παρὰ σοί der Präexistenz doch ganz überein laute, also den reinen status quo ante bezeichnen müsse, so heißt das auf jedes wirkliche Nach-denken des Gedankens verzichten, um eine überlieferungsmäßige unklare Vorstellung festhalten zu können. Was beweist denn dies gleichlautende παρὰ σεαυτῷ und παρὰ σοί weiter, als daß der Schriftsteller — denn von genau verbürgten eigensten Worten Jesu kann ja nicht die Rede sein — die beiden Gottesacte, den vorzeitlichen Rathschluß und die jetzt erbetene Ausführung desselben, parallelisirt hat, ohne auf den Unterschied beider zu achten oder ohne denselben im Ausdruck hervorzuheben?[1]) — Was endlich die Stelle 17, 24 angeht, das ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου, so würde die beliebte moderne Schlußfolgerung, Gott könne doch nur eine realiter ihm gegenüberstehende Person lieben, die biblischen Denker sehr erstaunt haben. Als Jeremia im Namen Gottes das Wort schrieb: „Ich kannte dich, ehe ich dich im Mutterleibe bereitete" (Jer. 1, 5), als Paulus den Lesern seines Epheserbriefes zurief: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ κατα-

---

[1]) Aehnlich wie das αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν in Matth. 5, 3 ganz so lautet, als hätten sie's schon, und doch nur heißen kann: es ist ihnen zugedacht, es ist für sie von Gott bereitet.

βολῆς κοσμου (Eph. 1, 5), da haben sie doch nicht gedacht, daß die betreffenden Menschenkinder realiter hätten präexistiren müssen, um von Gott gekannt und erwählt, also geliebt zu werden. Vielmehr ist diese Stelle 17, 24 ein rechtes Siegel auf unsere ganze Auffassung des Präexistenzgedankens Jesu. Gott hat Jesum geliebt, ehe die Welt gegründet war, aber mit derselben Liebe liebt er nach v. 23 und 26 diejenigen, welche er Jesu zu eigen gegeben hat, und auf diese Liebe, nicht auf seine ewige Natur, führt Jesus die in Rede stehende Herrlichkeit zurück. — So ist es nicht ein innergöttliches Wesensgeheimniß, um welches es sich in diesen Aussagen handelt, sondern es ist, wie auch sonst in der neutestamentlichen Schrift, der ewige Liebesgedanke Gottes mit der Menschenwelt. Dieser göttliche Liebesgedanke ist zunächst zusammengefaßt in der Idee des Einen, der Gottes vollkommenes Ebenbild und aller Gotteskinder Urbild sein soll, um dann von ihm aus alle zu umfassen, welche durch Ihn ihre ewige Bestimmung erfüllen werden (17, 22. 23. 24). Oder wie wäre jenes Theilhaben an derselben Liebe und Herrlichkeit, welche der ewige Vater dem Sohne zuwendet, seitens der übrigen Menschenkinder überhaupt denkbar, wenn dieser Sohn ein von den Gläubigen toto coelo verschiedenes Wesen wäre, und nicht von vornherein in Gott präexistirt hätte als der Menschensohn, als der Erstgeborene vieler Brüder? —

Aber ist denn nicht, auch abgesehen von jenen vier Stellen, das Evangelium des Präexistenzbewußtseins voll, und zwar eines solchen, welches einen persönlichen Uebergang aus der höheren Welt in die irdische, und mit ihm die Erinnerung an eine persönliche Existenz in jener voraussetzt? So kann es denen, welche das Evangelium durch die Brille der dogmatischen Ueberlieferung oder der kritischen Hypothese lesen, wohl erscheinen, und es gilt, ihre mannigfaltigen dahin gehenden Eindrücke zu prüfen. Zunächst kommen die mancherlei Wendungen in Betracht, in denen von einem In die Welt kommen oder In die Welt gesandt sein die Rede ist: setzen sie ein vorgängiges persönliche Dasein voraus? Sie thun es an und für sich so wenig, daß auch der Täufer von seinem πέμψας (1, 33) reden, und ein ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ (1, 6) heißen kann. Es ist mit jenem emphatischen „Kommen“ oder „Gesandtsein“, welches ja auch bei den Synoptikern sich findet (Matth. 5, 17; 10, 34. 40; 11, 3), nichts anderes gemeint als das messianische Auftreten und der ihm zu Grunde liegende göttliche Auftrag. Und was das von Johannes

9. Himmlische Sendung und Abkunft.

gern hinzugefügte εἰς τὸν κόσμον angeht (vgl. z. B. 3, 17; 9, 39), so bedeutet dasselbe manchmal nichts anderes, als die Welt des öffentlichen Lebens, wie das namentlich die Anwendung des Ausdrucks auf die Apostel darthut (— καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον (17, 18). In anderen Fällen, wie 10, 36 (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον), wo das ἁγιάζειν nach Jer. 1, 5; Sirach. 45, 4; 49, 7 wahrscheinlich das vor der Geburt Erwählen bedeutet, oder 16, 28, wo dem ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον das ἀφίημι τὸν κόσμον, d. h. das Scheiden im Tode gegenübersteht, ist allerdings an den Eintritt ins irdische Dasein zu denken. Aber auch dann liegt keine Anspielung auf ein vorirdisches Personleben in dem Ausdruck; jeder weltgeschichtlichen Persönlichkeit kann eine „Sendung in die Welt“ zugeschrieben, und von jedem Kinde, das geboren wird, kann gesagt werden: ἔρχεται εἰς τὸν κόσμον, es kommt auf die Welt (vgl. 16, 21 ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον). Auch von dem erwarteten deuteronomischen Propheten (Deut. 18), den man im Volke gewiß nicht präexistent dachte, sagen die Leute 6, 14: ὁ προφήτης ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, und in seinem ersten Briefe 4, 1 sagt Johannes: πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον. Nirgends, was wohl zu beachten ist, bezeichnet der johanneische Christus sein In die Welt kommen als seinen eignen Entschluß. — Etwas anders verhält es sich mit den Stellen, welche nicht blos ein Wohin, sondern auch ein Woher seiner Sendung zum Ausdruck bringen, jenen zahlreichen Wendungen, in denen Jesus ein ἐκ τῶν ἄνω, ἐξ οὐρανοῦ, ἐκ oder παρὰ τοῦ θεοῦ oder παρὰ τοῦ πατρός — entweder εἶναι, oder ἥκειν, ἐξεληλυθέναι, καταβεβηκέναι von sich aussagt (z. B. 6, 38; 8, 23; 8, 42; 16, 27 u. s. w.): sie sagen mehr. Zwar das einfache „Von Oben-“ und nicht „Von Unten-sein“, „aus Gott, und nicht aus dieser Welt sein“ bezeichnet nicht, wie es scheinen kann, eine Herkunft, geschweige denn eine einzigartige; wenn auch — ebenso wie bei dem ähnlichen Ausdruck ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι (18, 37) — das sprachliche Bild einer Herkunft zu Grunde liegt. Vielmehr wird das ἐκ θεοῦ εἶναι 8, 47 ganz allgemein als etwas Menschenmögliches gesagt (— ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ —), und 17, 14 wird das οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι von den Jüngern ausdrücklich im selben Sinne behauptet, in welchem es von Jesu gilt (— ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ

ἐκ τοῦ κόσμου). Es bezeichnet also lediglich die göttliche Grundrichtung des Herzens und Lebens im Gegensatze zur weltlichen. Darüber hinaus führt nun das „Vom Himmel kommen, Von Gott her-sein, Vom Vater ausgegangen-sein“; aber es führt darüber hinaus ohne Zweifel auf derselben Gedankenlinie: es führt die himmlische, göttliche Art, deren sich Jesus nicht nur mit anderen, sondern auch vor anderen bewußt ist, auf einen entsprechenden Ursprung seines persönlichen Lebens, auf eine besondere himmlische oder göttliche Abkunft zurück. Und damit stoßen wir allerdings auf eine Thatsache seines Bewußtseins, welche in den synoptischen Reden nicht ausgesprochen ist; doch auf eine solche, die mit allem, was wir aus beiderlei Quellen in betreff seines Selbstbewußtseins festgestellt haben, sehr wohl zusammenstimmt. Konnte er auch mit Andern, mit seinen Jüngern in der Idee des ἐκ τοῦ θεοῦ und οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι sich zusammenfassen, — es blieb doch ein Unterschied; jener Unterschied, welchen das sondernde „Euer Vater“ und „Mein Vater“ ausdrückt. Was bei ihnen verhältnißmäßig vorhanden war, das war bei ihm unbedingt; was bei ihnen von Ihm geweckt und genährt war, das quoll bei ihm in ursprünglicher Weise. Je länger je weniger konnte er sich die vollkommene Einzigkeit verhehlen, in der er allen seinen Brüdern gegenüberstand: er der aus himmlischer Fülle Gebende, sie im besten Falle die Empfänglichen; sie die durch Wiedergeburt göttlich Umzuartenden, er der aus ursprünglichem, angeborenem Einklang mit Gott heraus Empfindende, Denkende, Handelnde. Das Gefühl einer einzigartigen Anlage seines persönlichen Lebens, eines Hervorgegangenseins aus Gott in einem Sinne, wie kein Andrer aus ihm hervorgegangen war, das Bewußtsein aus einer höheren Welt in diese irdische unmittelbar hineingezeugt zu sein, mußte ihm aufgehn. Ebendies Bewußtsein spricht er aus, wenn er von einem „vom Himmel Herabgekommen-“, „von Gott Ausgegangen-sein“ redet, wenn er sich den παρὰ τοῦ θεοῦ ὄντα (6, 46) nennt. Nicht aber hat er damit eine räumliche Uebersiedelung vom Himmel zur Erde, von der er eine Erinnerung behalten habe, gemeint. — Ohne Zweifel hat dies Bewußtsein eines Aus Gott stammens, einer himmlischen Abkunft mit jenem Präexistenzbewußtsein, welches wir oben gefunden und zu verstehen gesucht haben, zusammengehangen: das Bewußtsein einer höheren Welt zu entstammen, mußte ja zu der Vorstellung derselben als seiner wahren und ursprünglichen Heimath führen, und das Bewußtsein, eigentlich der

ewigen und nicht der zeitlichen Welt anzugehören, mußte ja die Vorstellung erzeugen, aus dieser ewigen Welt in die zeitliche übergesiedelt zu sein. Aber die höchsten Geheimnisse des Daseins sind geistiger Natur, nicht übersinnlich-sinnlicher; wenn sie in menschlichen Worten ausgesprochen werden, so kleiden sie sich nothgedrungen ins Bildliche, und niemand ist in der Auslegung des Johannesevangeliums auf einem entschiedneren Fehlweg, als wer dies nothgedrungen Bildliche in dessen Anschauungen und Ausdrücken verkennt und nach dem Vorbild der thörichten Leute von Kapernaum 6, 52 das geistlich Gedachte buchstäbelnd preßt, um die Bestätigung unklarer und unvollziehbarer dogmatischen Vorstellungen herauszupressen. Einer solchen Auslegungsweise versagt sich die Analogie heiliger Schrift, nach der doch ausgelegt werden soll. Wenn Jacobus von jeder guten und vollkommnen Gabe sagt, daß sie „von Oben herabkomme“, so meint er doch nicht, daß dieselbe eine himmlische Oertlichkeit mit einer irdischen vertausche, sondern er will lediglich ihren Ursprung aus Gott ausdrücken. Wenn Jesus die Hohenpriester fragt, ob die Taufe Johannis ἐξ οὐρανοῦ gewesen sei (Marc. 11, 30), so meint er doch nicht, daß sie vorher im Himmel stattgefunden habe, sondern daß sie aus göttlicher Offenbarung, nicht aus menschlicher Erfindung stamme. So hat er auch den „Himmel“ nicht ernstlich und buchstäblich für seinen vorzeitlichen Aufenthaltsort gehalten, sondern für das Reich der ewigen Güter, für die persönliche Lebenssphäre Gottes, aus der er stamme, und hat — in der noch weiterhin zu erörternden Stelle 3, 13 — von sich in Einem Athemzuge sagen können, daß er „vom Himmel herabgekommen“, und daß er „im Himmel sei“, d. h. daß er auch auf Erden im steten Umgange Gottes stehe und in der Welt der ewigen Güter lebe und webe.[1]) Nach diesem Kanon wollen seine Aeußerungen, daß er vom Himmel gekommen oder von Gott ausgegangen sei, verstanden sein, wenn sie biblisch und vernünftig verstanden werden sollen. Ich kann nicht finden, daß die

---

[1]) Die beliebte imperfectische Fassung des ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ gibt — abgesehen von der sprachlichen Undeutlichkeit — nur einen ganz lahmen Sinn und überflüssigen Gedanken. Denn von wem soeben gesagt worden ist, er sei vom Himmel niedergestiegen, von dem braucht doch nicht noch gesagt zu werden, er sei im Himmel gewesen. Dagegen ergibt die präsentische Fassung einen bedeutenden und zusammenhanggemäßen Gedanken: Zur Erkenntniß der ἐπουράνια hat sich Keiner erhoben, als der Eine, der vom Himmel stammt und fortwährend im Himmel lebt und webt. Vgl. 1, 51.

gegen diese Auslegung mit besonderem Nachdruck geltend gemachte Stelle 16, 28 — ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα — ein Anderes fordere oder auch nur gestatte.[2]) So gewiß das „die Welt Verlassen und zum Vater Reisen" doch nur bildlicher Ausdruck ist für die durch den Tod hindurchgehende Verklärung Jesu, — in Wirklichkeit verläßt ja Jesus die Welt gar nicht, sondern bleibt bei den Seinen; braucht auch den Vater nicht erst aufzusuchen, der in ihm und in dem er ist —, so gewiß ist auch das vorhergehende „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen" nicht von einem wirklichen Verlassen des himmlischen Vaterhauses und einem Vertauschen desselben mit dem irdischen Wohnsitz zu verstehen. Oder bildete etwa Geburt und Tod mit ihrer tieferen Bedeutung, die sie im Sinne und Leben Jesu haben, — bildete der Gedanke des Ursprungs aus Gott und der Vollendung in Gott keinen richtigen logischen Gegensatz?

10. Die Herleitung der himmlischen Erkenntnisse.

Wäre es freilich richtig, was jahrhundertelang ungeprüft angenommen worden ist und noch heute behauptet wird, der johanneische Christus führe sein höheres Wissen und Offenbaren der himmlischen Dinge zurück auf präexistente Erinnerung, er rede von einem „Den

---

[1]) Ich bedaure, mich über diese Stelle mit Herrn D. Weiß nicht verstehen zu können. Er schreibt in betreff derselben mit Bezug auf meine „Christologie des Neuen Testaments" S. 603 wie folgt. „Jede Möglichkeit, dies anders als auf ein Ausgehen aus dem himmlischen Sein beim Vater zu beziehen, wird dadurch ausgeschlossen, daß ihm das Verlassen der Welt und das Heimgehen zum Vater gegenübertritt, das ohne Zweifel von seiner Erhöhung zum Himmel genommen werden muß. Ohne auf diese entscheidenden Instanzen einzugehen, will Beyschlag mit Berufung auf den bildlichen Character dieser Ausdrücke darin die übernatürliche Geburt angedeutet finden." — Nicht die übernatürliche Geburt, sondern die übernatürliche Abkunft Jesu habe ich darin angedeutet gefunden; das ist ein Unterschied. Was aber die „entscheidenden Instanzen" angeht, so fasse auch ich die Stelle vom „Ausgehen aus dem himmlischen Sein beim Vater", nur daß mir dies Sein ein Sein in Gott ist und kein Existiren neben Gott, und ebenso die Erhöhung keine Versetzung in einen Raum über der Erde, sondern der Uebergang in eine göttlich entschränkte Daseinsform. Unsere Differenz bleibt die, ob das ursprüngliche Sein beim Vater das persönliche Existiren eines δευτέρος θέος neben dem Vatergott sei, oder das Gesetztsein des künftigen Christus im Herzen Gottes. Ersteres vermag ich weder überhaupt zu denken, noch mit dem Johannesevangelium zu reimen, in welchem der Vater ὁ θεός, und ὁ θεός allein der Vater ist.

Vater Geschaut-haben", das sich schlechterdings nur in die Zeit vor seiner Geburt verlegen lasse,[1]) dann müßten wir uns doch entschließen, die herkömmliche Auffassung der Präexistenz als eines persönlichen Vorlebens, welches der Logos oder Gott-Sohn im Umgang mit Gott dem Vater geführt habe, wenigstens als Thatsache der johanneischen Ansicht gelten zu lassen. Allerdings, wenn man 6, 46 liest: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις· εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα, so ist es sehr verführerisch, hinzuzudenken: „als er noch beim Vater war". Oder wenn 3, 31. 32 der Täufer sagt: „Der aus dem Himmel Kommende ist über allem, und was er gesehen und gehört hat, bezeugt er", so liegt es sehr nahe, auszulegen: „was er vor seinem Kommen im Himmel gesehen und gehört hat". Und doch fährt derselbe Täufer v. 34 fort: „Denn der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes, denn nicht mit Maaß gibt Gott (seinem Abgesandten) den Geist": er leitet also das dem Messias zugetraute Reden der Worte Gottes aus dem ihm ohne Maaß gegebenen heiligen Geiste ab; — also nicht aus einem vorzeitlichen Schauen und Hören. Jene ganze Vorstellung, wie sehr sie sich einem in vorgefaßter Meinung befangenen Leser empfehlen möge, erscheint bei näherer Erwägung als eine unnatürliche. Bezieht man Wendungen wie ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί (8, 38), — τὴν ἀλήθειαν, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ (8, 40), — καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ (8, 28) auf die Präexistenz, so entsteht eine geradezu sinnlose Vorstellung vom „Logos". Dieser, der Inbegriff aller Gottesgedanken, der Brunnquell aller ewigen Weisheit und Wahrheit, sollte als ein Kind gedacht sein, welches zu Gott-Vaters Füßen gesessen hätte, um von ihm „belehrt" zu werden; um ihm die ewigen Thatsachen und Wahrheiten abzusehen und abzulauschen? Das ist keine Logosidee, die man unserm Evangelisten, er sei wer er wolle, zutrauen kann. Auch hier braucht man die Schrift nur, anstatt nach vorgefaßten dogmatischen Meinungen, nach der Maßgabe ihres eignen Sprachgebrauchs auszulegen, um das Richtige und Einleuchtende zu finden. „Sehen (Schauen) und

[1]) Weiß a. a. O. S 603: „Indem sich Jesus in den Ursprung dieser einzigartigen Gotteserkenntniß versenkt, wird er inne, daß dieselbe auf keinen Zeitpunkt seines irdischen Lebens, auf keine Analogie in der Erfahrung anderer Gottgesandten zurückzuführen ist. Es ist eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit, auf die er zurückweist, die nur in ihren Wirkungen fortdauert (ἑώρακα)."

Hören" sind — beide innerlich gedacht — die einfachen Bezeichnungen des prophetischen Offenbarung-empfanges, wie er nicht in himmlischer Präexistenz, sondern im irdischen Leben des Propheten statt hat. In diesem Sinne hält Jesus 5, 37 den Häuptern des jüdischen Volkes vor, daß sie „weder Gottes Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen", d. h. in keiner Weise Offenbarung empfangen hätten, und ihm, dem Gottgesandten, nicht glaubten. In gleichem Sinne sagt er 3, 11 von sich und dem Täufer gemeinsam: „Wir reden was wir wissen, und zeugen was wir gesehen haben": so wenig dies Gesehenhaben beim Täufer in einer Präexistenz stattgefunden hat, so wenig bei ihm. Nun erhebt sich Jesus allerdings über den Täufer und die Propheten alle: was im Alten Testament allein von Mose behauptet wird, daß er „Gott geschaut habe von Angesicht zu Angesicht" (4. Mos. 12, 8), das nimmt er nun in höherem Sinne und mit höherer Wahrheit für sich in Anspruch, und begründet es durch seine Abkunft aus Gott, durch jene ursprüngliche Anlage, die ihm für das Göttliche, Ewige Geistesaugen verliehen hat wie Keinem vor oder nach ihm. Aber in die Präexistenz verlegt er es ebendamit so wenig, als das Gottschauen Mosis vom Alten Testament in eine Präexistenz verlegt worden ist. Hienach legt sich der Sinn der vorhin angeführten Stelle 6, 44—46 zurecht. „Jeder, der vom Vater hört und lernt, kommt zu mir; — nicht als hätte jemand den Vater geschaut; außer der von Gott her ist, der hat ihn geschaut." Das heißt: eine gewisse Gottesoffenbarung wird jedem Menschen zu Theil, um ihn auf den Weg zu Christo zu bringen, aber die vollkommene, das den Vater Schauen, wird keinem unmittelbar; nur der Eine, der von Gott stammt, hat ihn als den Vater vollkommen erkannt, und kann ihn anderen als den Vater offenbaren. — Die Behauptung, daß es im Erdenleben Jesu keine vollendete Thatsache gebe, auf welche er mit einem ἑώρακα τὸν πατέρα hätte zurückblicken können, ist eine unbegründete. Jene Grundoffenbarung, durch welche er sich überhaupt zum Messias berufen wußte, in welcher ihm seine Gottessohnschaft erst im Vollsinne aufgegangen war, hat er doch wohl als ein „den Vater Geschauthaben" bezeichnen können: als der Himmel sich ihm bei seiner Taufe aufthat, die Gottesstimme ihm ins Herz tönte „Du bist mein lieber Sohn", — da hat er „den Vater geschaut von Angesicht zu Angesicht", denn da hat er ja den entscheidenden Antrieb empfangen, ihn seinen Brüdern zu offenbaren. — Oder wäre es etwa ungeschickt,

unjohanneisch, innerhalb des Erdenlebens Jesu überhaupt von Gottesoffenbarungen zu reden? Jesus selbst bekennt sich zu solchen, und gerade im vierten Evangelium. Wenn er 5, 30 sagt: „Ich kann nichts von mir selbst thun, — wie ich vernehme, so entscheide ich", so meint er doch ein ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός, und wenn er 5, 20 sagt: „Der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles, was er selbst thut, und wird ihm noch größere Werke denn diese zeigen", so haben wir demnach zu dem ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός auch ein ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρί, und zwar in der Gegenwart und noch in der Zukunft (δείξει), also fortgehende Gottesoffenbarungen im Leben des Herrn.[1]). Wie hätte es denn auch anders sein sollen, als daß auf Grund jener entscheidenden Gottesoffenbarung, in der er den Vater und dessen Sendung ein- für allemal erkannt, in stetem messianischen Umgang mit ihm immer neue Einzel-Erkenntnisse seines Rathschlusses, fortgehende göttliche Weisungen und Enthüllungen über das, was der Sohn in seiner irdischen Laufbahn zu thun und zu leiden habe, das Erdenleben Jesu durchzogen hätten? Und nun wird doch der Schluß gelten, daß wenn Jesus ein Schauen (oder „Gezeigtbekommen") und Vernehmen göttlicher Dinge in seine irdische Gegenwart, ja noch in die Zukunft verlegt, er das Wissen derselben nicht aus präexistenter Vergangenheit fertig mitgebracht haben könne. Denn die Auskunft: fertig mitgebracht habe er den Schatz des ewigen Wissens, aber die Gebrauchsanweisung habe er immer erst auf Erden von Gott empfangen müssen, ist doch allzu wunderlich[2]); — daß wer das absolute Wissen hätte, ebendamit auch die Weisheit hätte, es zu gebrauchen, bedachte doch wohl auch unser Evangelist. — Es läßt sich aber noch zwingender darthun, daß die Ableitung des höheren Wissens Jesu aus der Präexistenz eine in die johanneischen Reden eingetragene Mißdeutung ist. Die Beweise sind folgende. 1. In der Stelle 8, 38 ruft Jesus den Juden zu: „Ich rede, was ich bei meinem Vater gesehen habe, und ihr thuet, was ihr von eurem Vater gehört habt." Offenbar stellt er hier sein Gesehen-

---

[1]) Dies gegen Weiß, der a. a. O. S. 602 den merkwürdigen Satz schreibt: „Nirgends redet er von göttlichen Offenbarungen oder Visionen, die ihm hier auf Erden zu Theil geworden, wie sie Beyschlag nachzuweisen unternimmt." Daß ich im Leben Jesu Visionen nachzuweisen unternommen hätte, wüßte ich nicht. Aber auch keine Offenbarungen? Auch nicht in der Tauf- und Verklärungsgeschichte? Auch keine Antworten auf die Gebetsfragen des Sohnes?

[2]) So Weiß a. a. O. S. 605.

haben bei Gott und ihr Gehörthaben vom Teufel als formell gleichartig einander gegenüber, — dort göttliche Offenbarung, hier diabolische Eingebung —; und wer sich auf den Unterschied des ὁρᾷν παρὰ τῷ πατρί und ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός steifen wollte, der doch nur um des Gegensatzes himmlischen Schauens und höllischer „Einflüsterung" willen gewählt scheint, den würde v. 40 widerlegen, wo Jesus das ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός ganz ebenso auch von sich aussagt. So wenig er nun kann sagen wollen, daß die Juden ihre Mordgedanken aus einer höllischen Präexistenz ins Erdenleben mitgebracht hätten, so wenig kann er sagen wollen, daß er die göttlichen Wahrheiten, die er rede, aus seiner himmlischen Präexistenz mitgebracht habe. 2. Kap. 15, 15 sagt Jesus in den Abschiedsreden zu seinen Jüngern: πάντα, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου, ἐγνώρισα ὑμῖν. Es wird keines Beweises bedürfen, daß das Wissen des präexistenten Logos oder Sohnes eine wirkliche Allwissenheit sein müßte, eine Durchschauung aller Geheimnisse der Welt; aber ebensowenig wird es eines Beweises bedürfen, daß Jesus seinen Jüngern nicht die Durchschauung aller Welträthsel, nicht den Inhalt eines allwissenden Geisteslebens mitgetheilt hat, sondern allein das, was zum Heil der sündigen Menschheit zu wissen nöthig ist. Ist nun letzteres „Alles, was er vom Vater vernommen hat", so leuchtet ein, daß dies Vernehmen nicht einer gottheitlichen Präexistenz, sondern allein einem umschränkten Erdenleben angehören kann. 3. Endlich entscheidet die bereits berührte merkwürdige Stelle 3, 13. Hier begründet Jesus seine Befähigung, „die himmlischen Dinge zu sagen", und seinen Vorwurf, daß man ihm nicht glaube, mit den Worten: „Und es ist doch niemand gen Himmel gefahren, außer der vom Himmel Herabgekommene, des Menschen Sohn, der im Himmel Seiende." Ein dreifaches Verhältniß zum Himmel sagt er also von sich aus: er ist „vom Himmel herabgekommen", d. h. er entstammt der höheren Welt; er „ist (fortwährend) im Himmel", d. h. er lebt und webt in jener höheren Welt, ruht allezeit an Gottes Herzen (vgl. 1, 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός); endlich er ist „gen Himmel" emporgestiegen, und hierauf unmittelbar begründet er seine Macht, von himmlischen Dingen zu sagen. Natürlich kann hier nicht von der nachmaligen Himmelfahrt die Rede sein, die ja nicht der Quell seiner schon gegenwärtigen Erkenntnisse sein kann; es ist die Rede von einer geistigen „Himmelfahrt" im Sinne von 5. Mos. 30, 12; Spr. Salom. 30, 4, d. h. von einem inneren

Hinangelangtsein zur Anschauung Gottes, zur lebendigen Erkenntniß der himmlischen Dinge. Und diesem „Emporgestiegensein gen Himmel" ordnen sich nun die Thatsachen des „Vom Himmel Herabgekommenseins" und des „Im Himmel Seins" motivirend unter; d. h. weil er der höheren Welt entstammt und in derselben lebt und webt, hat er auch die Fähigkeit besessen, sich zur intellectuellen Anschauung ihrer Geheimnisse, zur Erkenntniß des göttlichen Rathschlusses zu erheben. Die Stelle ist für den ganzen Gedankenkreis, mit dem wir uns seither beschäftigt haben, und für das Verhältniß von Gedanke und Bild in demselben höchst lehrreich. Daß sie, sofern das ἀναβέβηκεν einen einzelnen Lebensmoment bezeichnen soll, auf dasselbe epochemachende Erlebniß zielt wie das ἑώρακα τὸν πατέρα in 6, 46, liegt auf der Hand. Nicht minder aber, daß sie den Beweis des ins irdische Leben Jesu fallenden Empfangs seiner himmlischen Erkenntnisse besiegelt: denn was durch ein geistiges Emporsteigen von der Erde zum Himmel erlangt ist, das ist ganz gewiß nicht kraft eines persönlichen Herabsteigens vom Himmel zur Erde mitgebracht. —

11. Abschluß. So legt sich auch der über das synoptische Selbstzeugniß Jesu hinausreichende Theil des johanneischen Zeugnisses in einer Weise zurecht, die nicht einmal nöthigt, zwischen den ursprünglichen Jesusgedanken und ihrer wenn auch noch so freien Wiedergebung eine ernste sachliche Verschiedenheit anzunehmen, geschweige denn einen Widerspruch der johanneischen Mittheilung mit der synoptischen und mit sich selbst.[1]) Und das dürfte doch wohl eine Probe auf die Richtigkeit unsrer Auslegung sein. Während die herkömmliche Deutung den inneren Widerspruch zwischen ihrer Präexistenzidee und dem Haupt-

[1]) Der tiefe Widerspruch, welcher sich nach der Weiß'schen Darstellung durch das johanneische Selbstzeugniß Jesu hindurchzieht, der Widerspruch zwischen der ausgesprochensten menschlichen Abhängigkeit des Sohnes vom Vater und dem Bewußtsein ewiger Gottpersönlichkeit, ist dem Darsteller ohne Zweifel am wenigsten entgangen (vergleiche S. 605, Anm.). Vermuthlich vermittelt er sich denselben durch die kenotische Theorie. Aber diese Theorie, abgesehen von ihrer inneren Undenkbarkeit, ist dem Johannesevangelium nicht blos fremd, sondern leistet auch nicht was sie soll. Denn ein auf Erden gebundenes, schlummerndes oder aufgegebenes Bewußtsein ewiger Gottheit könnte ja nicht die strömende Quelle himmlischer Erkenntnisse sein. Oder einmal erwacht und als Erinnerung durchgebrochen, müßte es im selben Augenblick jedes Gefühl menschlicher Abhängigkeit verzehrt haben, während Jesus aus diesem Gefühle heraus doch noch das hohepriesterliche Gebet betet.

bestand des johanneischen Selbstzeugnisses kaum zu verhüllen, in den Synoptikern aber die völlige Uebergehung dessen, was ihr die Hauptsache ist, schlechterdings nicht zu erklären vermag, sieht sich die kritische Auffassung zu dem Eingeständniß genöthigt, daß ihre Logosidee in den johanneischen Reden nichts weniger als durchgeführt ist, d. h. doch, daß dieselbe der Schlüssel nicht ist, welcher das johanneische Selbstzeugniß erschließt. Nach unserm Verständniß hat der johanneische Bericht die synoptische Darstellung des Selbstbewußtseins Jesu um einige Höhenpunkte bereichert, von denen man begreift, daß sie der volksthümlichen Ueberlieferung fremd bleiben konnten; aber der ganze Grund- und Aufriß des Selbstbewußtseins Jesu bleibt dadurch unverändert, nach beiden Quellen derselbe, in sich selbst widerspruchsfrei und ebenso einzigartig als einfach. Erst diesem Ergebniß gegenüber ist das Mehr, welches der johanneische Bericht uns gegen den synoptischen darbietet, auch für die historische Erkenntniß reiner Gewinn. Nicht nur bestätigt der johanneische Bericht durch weit reichere Mittheilung den synoptischen, der in mancher Beziehung ein spärlicher ist, sondern er ergänzt ihn durch gewisse innerlichste und gleichsam heimliche Herrlichkeitszüge, wie vielleicht nur der Lieblingsjünger sie auffassen und bewahren konnte. Er zeigt uns im Bilde Jesu das ausgeprägte Gefühl irdischer Fremdlingschaft bei allem liebevollen Eingehn auf alles Menschliche, das überragende Gefühl der Heimathlichkeit in einer höheren Welt, und zugleich das majestätische Bewußtsein, der persönlich verwirklichte Liebesgedanke Gottes zu sein, die persönliche Offenbarung der Ewigkeit inmitten der Zeit. —

Viertes Kapitel.

Die Heilsstiftung.

Es ist eine Probe auf die vorstehende Auffassung des Selbstbewußtseins Jesu, daß auf demselben keine andere Lehre vom Heilswerke sich aufbaut als bei den Synoptikern. Zwar ist auch in diesem Kapitel die Lehrform eigenthümlich genug, aber keinerlei fremdartige Beimischung zeigt sich; dieselben Thatsachen wie bei den Synoptikern werden nur in bald abkürzender, bald weiter ausführender Behandlung in neues Licht gestellt.

1. Himmelreich und ewiges Leben.

Wenn nach den Synoptikern Jesus damit beginnt, das Heilsgut des nahe-herbeigekommenen Himmelreiches zu verkündigen, so fehlt dieser Thatsache das johanneische Echo nicht ganz. In dem einleitenden Lehrgespräch Kap. 3 kommt v. 3 das „Reich Gottes“, und v. 5 nach wohlbezeugter Lesart auch die βασιλεία τῶν οὐρανῶν vor. Um so mehr befremdet es, daß von da an dieser synoptische Hauptbegriff Jesu aus seiner johanneischen Lehre verschwindet, — bis man entdeckt, daß der überaus häufige Wechselbegriff ζωή oder ζωὴ αἰώνιος an seine Stelle getreten ist. Schon bei den Synoptikern ist „das (ewige) Leben“ so sehr Wechselbegriff des Reiches Gottes, daß „Ins Reich Gottes eingehn“ und „Zum Leben eingehn“ geradezu für einander gesetzt wird (vgl. Matth. 7, 14 mit v. 21; Matth. 18, 8. 9 und Marc. 9, 45 mit Marc. 9, 47; auch Luc. 10, 25; 18, 18 u. s. w.), und so hat Johannes nur eben den jüdisch-theokratischen Begriff des Heilgutes mit einem von Jesus selbst auch dafür gebrauchten allgemeineren und mystischeren vertauscht; denn was ist das ewige Leben anderes als das Reich Gottes, die Gottgemeinschaft insonderheit als Heilsgut des Einzelnen, als die Einzelseele erfüllender Besitz? — Demgemäß wird nun in unserem Evangelium die Mittheilung des ewigen Lebens, oder — was dasselbe sagt — des „Lebens“ schlechthin, ganz ebenso als Zweck der Sendung und Inbegriff des Wirkens Jesu gesetzt, wie bei den Synoptikern die Herstellung des „Reiches Gottes“. „Gleichwie der Vater das Leben hat in ihm selbst, (d. h. die ursprüngliche Lebensquelle ist), so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in ihm selber zu haben“, d. h. der geschichtliche Quell des ewigen Lebens für alle zu sein, (5, 26). „Du hast ihm Macht gegeben über alles Fleisch, damit er allem, was du ihm gegeben hast, das ewige Leben gebe“ (17, 2). „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ — Wie nun Jesus bei den Synoptikern das Himmelreich bald als schon gegenwärtiges, bald als noch künftiges denkt, gegenwärtig als keimkräftiges Saatkorn, künftig als vollendete Ausgestaltung, ganz ebenso das „ewige Leben“ bei Johannes. Als künftiges Vollendungsziel wird es gedacht, wenn die Rede ist von einer πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον (4, 14), oder einer βρῶσις μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον (6, 27); wenn es 4, 36 heißt ὁ θερίζων κάρπον συνάγει εἰς ζωὴν αἰώνιον, oder 12, 25 ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ

εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν; auch in der Zusammenstellung ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (11, 25) erscheint die ζωή als das durch die Auferstehung erst Herzustellende. Noch häufiger aber wird das „Leben" als schon gegenwärtiges Heilsgut gedacht, als das wahre innere Leben des Gläubigen, das über den Tod im Voraus hinaushebt: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν (5, 24), — ein Gedanke, der nachdrücklich des öfteren wiederholt wird (vgl. 6, 40. 47. 54; 8, 51; 10, 28; 11, 26). — Schon diese Wahrnehmungen über den Begriff der ζωή beseitigen eine neuerliche Mißdeutung desselben, nämlich die auf Grund der Stelle 17, 3 aufgestellte Behauptung, die ζωή der johanneischen Jesusreden sei die Gotteserkenntniß[1]). Wenn auch der Satz „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den, welchen du gesandt hast, erkennen", wie eine Begriffserklärung klingt, so leuchtet doch ein, daß das hohepriesterliche Gebet der allerunpassendste Ort wäre, die Definition eines Begriffes zu geben, und zumal eines solchen, der das ganze Evangelium hindurch bereits angewandt worden ist, ohne einer solchen zu bedürfen. Offenbar will dieses Gebetswort nur ausdrücken, wie und wodurch Jesus seinen Auftrag, „allem Fleisch das ewige Leben mitzutheilen", (v. 2), seither erfüllt habe; nämlich dadurch, daß er den Menschen den Vater als den allein wahren Gott und sich als dessen Abgesandten zu erkennen gegeben; und so steht das τοῦτο ἐστίν hier offenbar in dem Sinne von „darauf beruht" oder „dadurch vermittelt sich", ohne daß der Begriff des ewigen Lebens durch den der Gotteserkenntniß erläutert werden wollte. Ohne Zweifel sind dem Evangelisten Erkenntniß und Leben thatsächlich sehr verwandte Dinge; begrifflich bleiben sie ihm darum doch so verschieden, wie ihm unerachtet seines Satzes ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον Leben und Glaube zweierlei Begriffe bleiben. Bedürfte der Begriff der ζωὴ αἰώνιος überhaupt einer Erläuterung, so würden die Entgegensetzungen von ζωή und θάνατος (5, 24), ζωή und ἀπώλεια (3, 16), oder die Bildreden von dem Hunger und Durst stillenden

---

[1]) So Weiß a. a. O. S. 615 f. Ein Fehlgriff, welcher so weit getrieben wird, daß es S. 663 mit Berufung auf 5, 26; 6, 57 heißt: „Wie der Vater und der Sohn eins sind, weil ihnen das Leben der vollen Gotteserkenntniß gemein ist" u. s. w. Die volle Gotteserkenntniß Gottes?

ἄρτος τῆς ζωῆς und ὕδωρ ζῶν (6, 35; 4, 13. 14; 7, 37) sie geben; aber er erklärt sich von selbst; die ζωή ist eben das wahre, vollbefriedigende, selige Leben, welches der Menschenseele allein aus der Gemeinschaft Gottes quillt.

2. Andere Bezeichnungen des Heilsgutes.

Uebrigens ist die ζωή wohl der johanneische Lieblingsausdruck für das durch Jesum in die Welt gebrachte Heilsgut, aber auch abgesehen von der „βασιλεία" in 3, 3 u. 5 keineswegs die einzige Bezeichnung desselben. Ein weiterer Wechselbegriff, der eher nach der Seite der Erkenntniß neigt, ist das „Licht", ein Begriff, der 8, 12 zur Bezeichnung des Heilsbesitzes mit dem des Lebens auch verbunden wird („Er wird das Licht des Lebens haben"). Daß „das Licht in die Welt gekommen ist" (3, 19), das ist auch eine Umschreibung des ἤγγικεν oder ἔφθασεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nur daß damit das Himmelreich unter den Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung, der Erleuchtung einer in der Finsterniß liegenden Welt gestellt ist (vgl. 12, 46 ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ). Der Begriff, an sich sächlich, wird auf Jesum persönlich angewandt: ebenso wie er sich 14, 6 „das Leben" nennt, so ist er nach 8, 12 „das Licht der Welt"; jenes —, sofern er die in geistigem Tode schlafenden Menschen zum neuen Leben der Gottgemeinschaft erweckt (5, 25), — dieses, sofern er die in geistiger Finsterniß Sitzenden durch die Offenbarung Gottes erleuchtet. Aber auch hier ist an keine einseitig intellectuelle Befriedigung gedacht. Sondern wie „Finsterniß und Todesschatten" schon im Alten Testamente parallelistische Begriffe sind, und wie in der σκοτία, aus der die Menschen zu erlösen sind, intellectuelle und ethische Finsterniß, Irrthum und Sünde unzertrennlich zusammenhängen, so auch in dem Lichte, welches Jesus bringt und ist, das Gegentheil von beidem. Ist doch Gott, dessen Offenbarung dies Licht ist, das ewig Wahre und ewig Gute zugleich, und darum auch in seinem „Lichte" das Wahre und das Gute, das die Vernunft Erleuchtende und das den Willen Heiligende, unzertrennlich verbunden. Nur ein anderer, bildloserer Ausdruck für das „Licht" ist die „Wahrheit", d. h. die göttliche, ewige Wahrheit, die Gottesoffenbarung, und wie Jesus sagen kann „Ich bin das Licht", so kann er auch sagen „Ich bin die Wahrheit", (14, 6). Aber auch diese Wahrheit, als eine heilige, als die Offenbarung des Ewig-guten, ist nicht blos zum Erkennen da, son-

dern zugleich zum Befolgen; wie vom „Wandeln im Lichte“ die Rede ist (12, 35), so auch von einem „Thun der Wahrheit“ (3, 21) — neben dem allerdings nicht minder gewürdigten „Erkennen“ derselben, welches des Thuns Voraussetzung bildet (8, 32). — Als eine dritte synonyme Bezeichnung des Heilgutes ist der im hohenpriesterlichen Gebete auftretende Begriff der δόξα anzuführen. Auch diese δόξα ist zugleich eine künftige und schon gegenwärtige. Einmal erbittet sie Jesus als Lohn seines Erdenlebens (17, 5) und will sie in seinem himmlischen Zusammenleben mit den Seinen diesen zu schauen geben (v. 24); dann wieder sagt er, er habe sie ihnen bereits gegeben, — κἀγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν. An die Wundergabe, auf die man gerathen hat, kann hier unmöglich gedacht werden, denn die ist es nicht, welche die Gläubigen untereinander eins macht, wie Vater und Sohn eins sind; noch weniger könnte Jesus sie für sich als Lohn seines Erdenlebens erbitten, — und doch muß die δόξα, die er ins Künftige erbittet, und die, welche er schon seither besessen und den Seinen mitgetheilt hat, im Grunde eins und dasselbe sein. Die δόξα ist eben einfach die Herrlichkeit Gottes, des ewigen Lichtes Glanz und Schein, also seine herrliche Selbstoffenbarung. Diese hat Jesus schon seither in sich getragen, aber in verhüllter Gestalt, und hat sie den Seinen mitgetheilt in seinem Evangelium (vgl. 1, 14): nun erbittet er sie in jener Vollentfaltung, die ihrer ewigen Idee entspricht (— ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί), um sie in dieser Vollerscheinung den Seinen zu schauen, d. h. mitzugenießen zu geben. — Daß neben allen diesen eigenthümlich johanneischen Benennungen des Heilsgutes auch der einfache und gemeinchristliche Ausdruck σωτηρία nicht fehlt (4, 22; das Zeitwort σώζειν σώζεσθαι 3, 17; 5, 34; 10, 9; 12, 47), der Gegensatz zu jener ἀπώλεια, der die Menschen ohne die göttliche Heilsoffenbarung anheimfallen würden (3, 16), bezeugt noch einmal die Zusammenstimmung mit der synoptischen Lehre.

3. Die Heilsmittel.

Ist nun Jesus der persönliche Heilsmittler, dem der Vater gegeben hat ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, „der Weg, die Wahrheit und das Leben“, so wird sein ganzes Heilswerk darauf hinauslaufen, daß er sich mittheile, — sich selbst. Aber wie thut er das? Ganz ebenso wie nach den Synoptikern, zunächst durchs Wort, welches ja das gottgegebene, allgemein-menschliche Werkzeug

der Selbstmittheilung ist. Wie bei den Synoptikern, so ist auch nach Johannes Jesus der Säemann, der in seinen Lehrworten Saatkörner des ewigen Lebens ausstreut (4, 36. 37, wo dasselbe Bild vorliegt, wie Marc. 4, Matth. 13, Luc. 8). Was seine Jünger anzieht und festhält, das sind vor allem „die Worte des ewigen Lebens", die er hat wie kein Anderer (6, 68). Es ist seine frohe Botschaft, welche er der Samariterin unter dem Bilde des Quellwassers, des „lebendigen Wassers" anbieten kann, als etwas, das den Durst der Seele für immer zu stillen, ja im Herzen einen eignen in die Ewigkeit sprudelnden Lebensquell zu schaffen vermag (4, 14; vgl. 7, 37. 38). Und dieselbe Anschauung vom Wort seiner Lehre als wesentlichem Heilsmittel geht durch das ganze Evangelium hindurch von Anfang bis zu Ende, so daß man noch deutlicher als bei den Synoptikern sieht, wie es Jesu eigne ursprüngliche Anschauung ist. Wer „in seiner Rede bleibt", der wird als sein rechter Jünger die Wahrheit erkennen, und die erkannte Wahrheit wird ihn (sittlich) frei machen, ihn vom Banne der Sünde befreien (8, 32). „Wer meine Worte hört und glaubt dem, der mich gesandt hat (— ein Ausdruck, der in seiner synoptischen Einfalt an Marc. 1, 14. 15 erinnert —), der hat das ewige Leben" (5, 24). Wiederum, „wer meine Worte nicht annimmt, hat schon den, der ihn richtet; das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage" (12, 48). Um des Wortes willen, das er zu seinen Jüngern geredet hat, sind sie schon rein (15, 3); wenn sie in seinen Worten bleiben, und seine Worte in ihnen, so werden sie vom Vater alles erbitten können" (15, 7). So kann Jesus noch im hohenpriesterlichen Gebete sein ganzes Lebenswerk darein setzen, daß er die Worte, die ihm der Vater gegeben, den Seinen gegeben habe (17, 8), und noch vor Pilatus es als den Inbegriff seiner Sendung bezeichnen, daß er die Wahrheit bezeuge (18, 37). Wie sollte er nicht? Ist doch seine Lehre nicht sein, sondern des Vaters, also Gottes Wort (7, 16. 17; 12, 44—50); sind doch seine Worte ebendarum „Geist und Leben", müssen also Leben zeugen, heiligen und beseligen können. — Aber nun macht er dieselbe Erfahrung, die bei den Synoptikern das große Wort Matth. 11, 25 f. hervorruft, die Erfahrung, daß seine Worte wirkungslos bleiben da, wo man Ihn nicht annimmt, Ihn nicht lieb gewinnt und das Herz regieren läßt, und so schreitet auch die johanneische Verkündigung wie die synoptische, nur noch viel reichlicher und nachdrücklicher, von der Betonung der Heilsmacht seiner Worte fort zur

Betonung der Heilsmacht seiner Person und persönlichen Lebensgemeinschaft. Zunächst laufen beiderlei Lehrweisen bezeichnenderweise nebeneinander durch das Evangelium, zum Zeugniß, daß keine von beiden die andere ausschließt. Bald heißt es: „Mir glauben, meinem Sender glauben“, also an's Wort glauben, bald an mich glauben; ebenso wie Luc. 9, 26, steht das ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ, und das ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου dicht nebeneinander (12, 47. 48). Aber es ist auch noch die Spur zu erkennen, die wir bei den Synoptikern nachgewiesen haben, wie eine allmähliche Entwickelung der Lehre Jesu stattfindet von dem anfänglichen Vertrauen auf die Macht der frohen Botschaft als solcher bis zur Erkenntniß der Heilsnothwendigkeit seiner Selbsthingabe in den Tod. Nachdem das fünfte Kapitel uns vor Augen gestellt, wie der Widerstand und persönliche Angriff der „Weisen und Klugen“ den Messias stärker denn seither auf sein erhabenes Selbstbewußtsein zurückwirft, ist das sechste Kapitel geflissentlich der Entfaltung jenes geschärften Sohnesbewußtseins zum persönlichen Heilandsbewußtsein gewidmet, eine erhabene Sachparallele und Erläuterung zu Matth. 11, 25—27 und 28—30. Die große Rede vom Brode des Lebens, in dieser Form natürlich eine Schöpfung des Evangelisten, umfaßt gewissermaßen die drei Stufen der Heilslehre Jesu, die wir bei den Synoptikern unterschieden. Sie geht aus von dem Gedanken des Wortes als wesentlichen Heilsmittels, denn sie redet zuerst nur von dem Lebensbrode, welches der Menschensohn gibt, und das kann mit dem „lebendigen Wasser“ des vierten Kapitels nur eins und dasselbe bedeuten (6, 27). Dann aber schreitet sie fort zu dem „Ich bin das Brod des Lebens“, und hiebei als ihrem eigentlichen Schwerpunkt verweilt sie dann in immer neuen Wendungen. Es ist der Gedanke der zum Heil erforderlichen persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo, derselbe Gedanke, den Jesus in anderer Bildform hernach in der Rede von Weinstock und Reben seinen Jüngern ans Herz legt. Er, Jesus, ist die persönliche Erscheinung des Lebens aus Gott und in Gott, dessen alle Menschen bedürfen, und darum ist seine Person das rechte Lebensmittel, das Himmelsbrod, das lebendige und lebengebende, welches der Welt vom Himmel gekommen ist. Erst indem dies Brod gegessen, d. h. dies Personleben in uns aufgenommen und wie Speise und Trank in unser Leben verwandelt wird, werden wir des todüberwindenden wahren Lebens theilhaftig. — Nun aber, kann ein

leibhaftiger, in den Schranken irdischer Existenz unter Menschen wandelnder Mensch dergestalt sich mittheilen, daß er in vielen, womöglich in allen, innere Gestalt gewinnt, oder ihres inneren Lebens Speise und Trank wird? Diese Frage hat Jesus nicht aufgeworfen auf jener Mittagshöhe seines Berufslebens, da er das „Kommet her zu mir, alle Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken“, zu predigen begann: sie hat sich ihm erst aufgedrängt angesichts des in Sicht tretenden Todesgeschickes; aber der Evangelist hat in freier, geistvoller Verknüpfung schon hier einen Gedanken herangezogen, der im geschichtlichen Leben Jesu erst in der Abendmahlseinsetzung hervortritt. Nämlich den Gedanken: um also allen zum Lebensbrode und zum Lebenstranke zu werden, allen innerlich mich mittheilen zu können zum ewigen Leben, muß ich mein persönliches Leben in den Tod geben und durch den Tod in eine andere, höhere Daseinsform übergehen lassen, muß ich meinen Leib brechen und mein Blut vergießen lassen für das Leben der Welt. Das ist die Wendung, welche der Evangelist die Rede vom Lebensbrode v. 51 nehmen läßt, indem er statt des „Ich bin das Brod des Lebens“ Jesum fortfahren läßt: „Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt“. Es ist der Gedanke der Heilsnothwendigkeit seines Todes, der hier in der Entwicklung seiner Heilslehre hervortritt: er bedarf einer selbständigen Erörterung.

4. Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Der bisherige Gedankengang führt uns zunächst auf eine mittelbare Heilsnothwendigkeit des Todes Jesu, auf die Nothwendigkeit seines Todes als des Durchganges in eine Verklärung, in der er erst recht sich auswirken, erst recht in den Seinen leben könne. Und diesen Gedanken, der bei den Synoptikern in Luc. 12, 49. 50 vorliegt, auch in der Abendmahlseinsetzung mitenthalten ist, spricht Jesus bei Johannes wiederholt aus. „Es ist euch gut, daß ich hingehe; denn so ich nicht hingehe, kann der Beistand nicht zu euch kommen: so ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden“ (16, 7). „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viele Frucht.“ Da überall ist es, ebenso wie in 6, 51 f., der Gedanke, durch den Tod entschränkt zu werden zu einer Geistes- und Lebensmacht, einem πνεῦμα ζωοποιοῦν, welches den empfänglichen Seelen erst wahrhaft innerlich werden und so sein eigenstes Wesen in Vielen wieder-

holen könne; also nicht sowohl der Tod, als vielmehr die Auferstehung und was aus ihr folgt, die Erhöhung, Verklärung, was er als Heilsthatsache ins Auge faßt. — Aber er hat auch eine unmittelbare Heilsnothwendigkeit seines Todes gekannt. Nicht als hätte ihm derselbe a priori festgestanden; es ist nur nachmalige johanneische Deutung, die dergleichen in frühe Worte wie 2, 19—21; 3, 14 hineinträgt. Aber wie er sieht, daß die Menschen die Finsterniß mehr lieben als das Licht (3, 19.), daß sie das in die Welt gekommene Licht hassen, weil es ihre bösen Werke straft (7, 7), da geht ihm an dem menschlich schuldvollen Rathschlag, das erschienene Licht gewaltsam auszulöschen, der Rathschluß seines himmlischen Vaters auf, seinen Sohn in scheinbarem Unterliegen zu verherrlichen und die äußerste That des weltbeherrschenden Lügen- und Mordgeistes zu einem weltbefreienden Siege und Triumphe der heiligen Liebe ausschlagen zu lassen. „Ein Miethling, der nicht Hirte ist, deß die Schafe nicht eigen sind, sagt er Kap. 10, 12 f. angesichts des drohenden Todesverhängnisses, — ein Miethling sieht den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht, und der Wolf erhascht und zerstreut die Schafe. Ich bin ein guter Hirte und lasse mein Leben für die Schafe." Der Kampf auf Leben und Tod, der sich in Israel zwischen der Sache des Gottesreiches und der Selbstsucht der Machthaber zusammenballte, hätte mit dem Untergang der kleinen von Jesu gesammelten Heerde enden müssen, wenn Er ihn nicht persönlich aufgenommen und in scheinbarem Unterliegen zum geistigen Siege hinausgeführt hätte. In dieser zeitgeschichtlichen Lage und Entscheidung aber war eine allgemein-menschliche, weltgeschichtliche enthalten. Der Geist, welcher in Israel Jesu widersteht, ist der „Fürst dieser Welt", der weltbeherrschende Geist der Selbstsucht, der Lüge und des Hasses, der an allen Menschen — Einen ausgenommen (14, 30) — Theil hat: dieser Weltgeist muß überwunden werden von Einem für alle, damit seine Weltherrschaft gebrochen werde einfürallemal, und Alle Macht gewinnen ihn unter die Füße zu treten. Es ist diese Betrachtung, die Jesus 12, 31 f. im Hinblick auf seine nahende Todesstunde anstellt: „Nun ergeht Gericht über diese Welt; nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen (entthront) werden, und ich, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, will alle zu mir ziehen." Die Entscheidungsstunde zwischen dem Geiste dieser Welt und dem Fürsten der ewigen Liebe ist da; die Welt vollzieht ihr eigenes Gericht, indem sie ihre ganze sündige Verlorenheit und zu-

gleich die Ohnmacht ihres gottfeindlichen Hasses offenbart; indem die äußerstmögliche Sünde überboten wird durch die unentwegte Bewährung des göttlich Gesinntseins bis in den Tod, hört der Geist der Selbstsucht auf, Weltbeherrscher zu sein. Ein Stärkerer hat ihn sittlich überwunden und wird von dem Himmelsthrone aus, der ihm in Folge dessen zukommt, die ganze Menschheit ihm nach emporziehen, indem er seine Siegeskraft über Selbstsucht und Sünde ihr mittheilt. So ruft sein Tod den Seinen zu: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (16, 33), indem sein Sieg auch ihr Sieg werden soll. — Das führt hinüber zum Verständniß jener Aussprüche, in denen eine reinigende, heiligende Bedeutung seines Todes für die Seinen behauptet wird. Der synoptische Spruch von dem Menschensohne, der gekommen ist nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zum Lösegeld für viele zu geben (Matth. 20, 28), kehrt im Johannesevangelium gewissermaßen wieder in der symbolischen Handlung der Fußwaschung. Ein Sinnbild jenes äußersten Liebesdienstes, den er in vollendeter Knechtsgestalt den Seinen am Kreuze leisten wird, stellt sie in ihrem „Reinigen“, von dem ausdrücklich die Rede ist, die Wirkung dar, welche seine Todeshingabe auf die Seinigen üben will. Da ist denn zuerst höchst bemerkenswerth, daß Jesus ausdrücklich den Gedanken ablehnt, als ob sein Tod die sittliche Reinigung der Seinen erst zu beginnen oder zu begründen habe — „Wer gewaschen ist, der bedarf nur, daß ihm die Füße gebadet werden, sondern ist ganz rein, und ihr seid rein (13, 10) — rein um des Wortes willen, das ich euch gesagt habe“ (15, 3). Also nicht erst sein Tod reinigt oder heiligt die Seinen, sondern es thut's schon das Wort seiner Lehre: nur vollenden soll sein Tod das Reinigungswerk, welches sein ganzer Lehrumgang mit ihnen begründet hat. Aber er kann es auch wirklich vollenden: denn aus Gehorsam gegen den Vater und aus Liebe zu den Brüdern auch das Leben zu lassen, das ist höchste göttliche Liebesthat (10, 17. 18; 15, 13): wie müßte sie die, welche sie zu Herzen nehmen, nicht reinigen von allen Resten der sündigen Selbstsucht? — Wiederum eine rechte Parallele zu dem „Für euch“ in der Abendmahlseinsetzung ist — nächst der bereits erörterten Stelle 6, 51 f — das Wort des hohenpriesterlichen Gebetes: ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ (17, 19). Daß hier von seinem Sich dem Tode weihen die Rede ist, leidet keinen Zweifel, und so tritt der in den synoptischen Einsetzungsworten, in deren zwiefacher

Anspielung auf das Passah und das Bundesopfer, liegende Opfergedanke auch hier hervor. Aber auch hier steht kein ἀντί, „anstatt“, sondern ein ὑπέρ, „zu Gute“, und als Abzielung des Opfertodes Jesu wird nicht eine Sühnung der Schuld der Jünger, sondern die Heiligung derselben in (der) Wahrheit (v. 17), womit doch unleugbar die ethische Heiligung ihrer Herzen und ihres Wandels gemeint ist, bezeichnet. — Da auch das 3, 14 angewandte Bild der ehernen Schlange, falls es nach Jesu Sinne überhaupt auf den Kreuzestod anspielen sollte, nicht auf Sühnung, sondern auf Genesung, also Wiedergeburt abzielt, so tritt hienach der Gedanke der Versühnung (Schuldtilgung) durch den Tod Jesu, trotzdem er dem Evangelisten nicht fremd ist (1. Joh. 2, 2), in Jesu eignen Reden nirgends auf; — ein Fingerzeig, daß derselbe bei einem schriftgemäßen Denken und Lehren nicht zum Hauptmoment, dem die sittlich erlösende Macht des Todes Jesu unterzuordnen wäre, geschweige denn zum Ein und Alles der Heilsbedeutung jenes Todes gemacht werden darf. Um so nachdrücklicher tritt die reinigende, heiligende Abzielung der Todeshingabe Jesu hervor, und hier vereinigt sich das, was wir oben die mittelbare Heilsbedeutung des Todes Jesu nannten, mit der unmittelbaren, denn reinigend, heiligend wirken soll der Tod Jesu im Sinne unseres Evangeliums gewiß nicht blos durch den moralischen Eindruck einer vergangenen Thatsache, sondern durch den geistesmächtigen Einfluß, den der Gekreuzigte als Auferstandener und Verklärter auf die Seinen ausübt; so daß man sagen kann, der johanneische Christus stellt, wie wir das in der paulinischen Lehre wiederfinden werden und im Grunde schon in der synoptischen Abendmahlseinsetzung gefunden haben, das Heil nicht auf seinen Tod für sich, sondern auf seinen Tod im Zusammenhang mit Auferstehung und Verklärung. Wie sein Kreuzestod einerseits als unübertreffliche That des Gehorsams gegen den Vater (14, 31) und der Liebe zu den Brüdern (15, 13) seine persönliche sittliche Vollendung ist, ebendamit aber auch die Ursache seiner Erhöhung und Verklärung wird, so wirkt er auch kraft beider unzertrennlichen Seiten erlösend auf die Seinen. —

5. Verklärung Jesu und Geistessendung.

So mündet der Tod Jesu aus in ein erhöhtes Leben, in welchem er gewiß ist, eine erhöhte Wirksamkeit auszuüben, und — immer auf Grund seines geschichtlichen Lebens und Sterbens — erst zur rechten, vollen Selbstmittheilung zu gelangen. „Wenn ich erhöht sein werde

von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen": 12, 32. Der Evangelist hat nach der buchstäbelnden Auslegungsweise seiner Zeit dies ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς auf die sinnenfällige Erhöhung ans Kreuz gedeutet, aber sicher hat es Jesus umfassender und geistiger gemeint, von seinem Heimgang zum Vater, von seiner allerdings aus seinem Kreuzestode hervorgehenden Erhebung zu jener Herrlichkeit, die er im hohenpriesterlichen Gebete erbittet (vgl. 6, 62). — Ueber die Wirksamkeit nun, die er in diesem Erhöhungsstande auszuüben gedenkt, spricht sich Jesus besonders in seinen Abschiedsreden aus, aber in zweierlei anscheinend widersprechender Weise. Das einemal tröstet er die Seinen mit einer persönlichen Wiederkehr zu bleibender seliger Gemeinschaft. Er wolle sie nicht verwaist lassen, sondern nur hingehen, um ihnen im ewigen Vaterhause Herberge zu bestellen, und dann wiederkommen, um sie zu sich zu nehmen (14, 3; 18. 28). Ueber ein Kleines, so würden sie ihn nicht mehr sehen, und abermal über ein Kleines, so würden sie ihn sehen, und dann solle niemand ihre Freude von ihnen nehmen (16, 17—22). Dann wieder setzt er eine dauernde Abwesenheit von den Seinen voraus: sie arbeiten und leiden hier auf Erden, er aber ist im Himmel beim Vater für sie thätig, und erbittet ihnen insonderheit einen Ersatz für seine seitherige Gegenwart; er will ihnen „einen anderen Parakleten", d. h. Anwalt, Beistand[1]) senden, der an seiner Statt ewiglich bei ihnen bleiben soll, „den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht", den die Welt nicht empfangen kann, und der sie, die Jünger, in alle Wahrheit leiten soll (14, 16 f.; 16, 7). — Der Gedanke liegt nahe, diese zwiefache Weissagung so gegen einander abzugrenzen, daß man die erstere auf das Ostererlebniß, die andere auf das Pfingsterlebniß der Jünger bezieht; indeß stellt auch der neueste Versuch, so zu unterscheiden, nur die Undurchführbarkeit einer solchen Auslegung ins Licht.[2]) Die in Aussicht gestellte Wiedervereinigung des Scheidenden mit seinen Jüngern umfaßt allerdings die Osterthatsache, wie in dem „Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und abermal über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen" (16, 16. 19—22) am

---

[1]) Nicht „Tröster", wie Luther in Verwechselung von παράκλητος, advocatus, mit παρακλήτωρ, consolator, übersetzt hat.

[2]) So Weiß a. a. O. S. 660, indem er zugleich Beziehungen auf die Endparusie (z. B. in 14, 3) annimmt. Wenn dort gegen Reuß behauptet wird, „die Gemeinschaft mit Christo sei gar nicht durch den heiligen Geist vermittelt gedacht", so darf man fragen, wie sie denn anders gedacht sei solle.

fühlbarsten wird; sie umfaßt vielleicht auch — in der Stelle 14, 3, „Ich komme wieder, und will euch zu mir nehmen, auf daß ihr seid wo ich bin", den Gedanken der Endparusie; aber die dazwischenliegende Geistesgemeinschaft des Verklärten schließt sie nicht aus, sondern ein. Die betreffenden Verheißungsworte gehen mit nichten auf in ein vorübergehendes, sinnenfälliges Wiedersehen wie das der Ostertage, oder in ein fernes Wiederbegegnen in einer höheren Welt, sondern sie lauten auf die Begründung einer neuen dauernden Gemeinschaft von wesentlich innerlicher, geistlicher Art. „Ich will euch nicht verwaist lassen; ich komme zu euch, — und an jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich im Vater bin und ihr in mir und ich in euch", — „Ich will euch wiedersehen, und euer Herz soll sich freuen, und niemand nimmt eure Freude von euch; — an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen": das sind Verheißungen, die sich in dem Ostererlebniß der Jünger durchaus nicht erschöpfen. Vielmehr wenn Jesus wiederholt das dann eintretende Verhältniß zu den Seinen dahin beschreibt, daß er sich ihnen in vollkommener Weise offenbaren werde (ἐμφανίσω, 14, 21), nicht mehr in Gleichnissen mit ihnen reden, sondern ihnen frei heraus vom Vater verkündigen wolle — (16, 25), ja wenn er ihnen verheißt, alsdann mit dem Vater zu ihnen zu kommen und mit demselben in ihnen Wohnung zu machen (14, 23), so beschreibt er damit offenbar ebendasselbe Verhältniß, welches die Pfingstthatsache begründet hat. — Offenbar hat Jesus, indem er seinen Jüngern wiederholt in tröstenden Verheißungen über den Abgrund des Scheidens wegzuhelfen suchte, sich einer zwiefachen Darstellung bedient, die Johannes in seinen zusammenfassenden „Abschiedsreden" vielleicht absichtlich vermischt hat. Einmal jener Anschauung von seiner persönlichen Wiederkunft, seiner Parusie als einer unmittelbar nach seinem Tode (ἀπ᾽ ἄρτι, Matth. 26, 64) anhebenden; einer Idee, in deren ursprünglichste, ächteste Form wir hier hineinschauen dürften, indem wir wahrnehmen, wie vor Jesu Prophetenauge Auferstehung, Geistessendung, Heimholung der Seinen gar nicht als unterschiedliche Thatsachen gestanden, sondern nur Ein Siegesbild, Einen zusammenhangenden Zukunftsact gebildet haben. Und wiederum hat er angeknüpft an die schon von dem Täufer neubelebte alttestamentliche Verheißung des Gottesgeistes, der in der messianischen Zeit ausgegossen werden sollte über alles Fleisch, und von dem er für die Seinen die Kraft aus der Höhe zur Ausrichtung ihres Berufs, die innere Belebung und Durchleuchtung alles dessen,

was er gedächtnißmäßig Eingeprägtes in ihnen hinterließ, überhaupt seine eigne „Verklärung in ihnen“ (16, 14) erhoffte. — So liegt hier — nur in ungleich reicherer Bezeugung — dieselbe zwiefältige Lehrweise vor wie bei den Synoptikern. Wie Jesus dort seinen Jüngern für ihre apostolische Wirksamkeit den „Geist ihres Vaters“ verheißt, der durch sie reden solle (Matth. 10, 20; vgl. Luc. 24, 49), daneben aber die Stiftung und Leitung seiner Gemeinde nach seinem Abscheiden sich selber vorbehält (Matth. 16, 18; 18, 20) und bei den Seinen bleiben will bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20), — genau so in den johanneischen Abschiedsreden.

6. Der verklärte Christus und der heil. Geist.

Aber wie sind diese beiden Lehrweisen mit einander auszugleichen? Es leuchtet ein, daß die Vorstellungen einerseits einer himmlischen Abwesenheit Jesu, in der er auf Erden einen Stellvertreter, den Parakleten hat, und andererseits einer bleibenden Gegenwart und Gemeinschaft unter und mit den Seinen auf Erden, sich als Vorstellungsformen wechselseitig ausschließen; daß aber ebenso die zu Grunde liegenden Gedanken sich vereinigen müssen, indem Jesus sich nicht im Ernste zugleich von der Erde fortan abwesend und auf ihr fortan anwesend gedacht, sondern nur die anders geartete, nicht mehr sichtbare, sondern unsichtbare Weltgegenwart, der er entgegensah, bald als (sinnliche) Trennung von den Seinen, bald als (geistige) Wiedervereinigung gefaßt haben kann. Auch diese Betrachtung freilich wird keinem das Räthsel lösen, der den verklärten Christus und den heiligen Geist für zwei verschiedene „Personen“ hält. Aber die Vorstellung des heiligen Geistes als einer dritten göttlichen Persönlichkeit, — einer Persönlichkeit, die wunderlicher Weise „ausgegossen“ und verschenkt wird —, ist auch eine der unglücklichsten Eintragungen in die heilige Schrift. Wenn in den johanneischen Abschiedsreden vom h. Geiste wie von einer Person geredet wird, wenn es z. B. von ihm heißt: er wird nicht von ihm selbst reden, sondern was er hören wird, wird er reden und das Künftige euch verkünden; — von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen (16, 13. 14), so ist das eben bildliche Personificirung, wie sie der Darstellung des Geistes als eines „anderen Anwalts (beim Vater)“ an Jesu Statt entspricht; während derselbe Evangelist in seinem ersten Briefe denselben Geist auch unpersönlich, rein sächlich, als χρῖσμα (Salbung) behandelt (1. Joh. 2, 26. 27). Der h. Geist „hört“ mittelst des Geistesohres dessen, der ihn hat; „verkündet“ durch den Mund des Propheten, —

geradeso wie er aus dem Herzen des Gläubigen heraus betet und Abba ruft (Röm. 8, 15. 26); er ist eben der Geist und das Leben Christi in den Gläubigen; er ist — und das ist des ganzen Räthsels Lösung — „der Christus in uns“ (Röm. 8, 9; vgl. mit v. 10). Daß das der Sinn auch der johanneischen Rede vom h. Geiste ist, kann keinen Zweifel leiden. „Es war noch nicht heiliger Geist (nämlich im neutestamentlichen Sinne noch kein heiliger Geist vorhanden), schreibt der Evangelist 7, 39, denn Jesus war noch nicht verklärt“: damit deutet er im Voraus an, daß der heilige Geist im Sinne christlicher Heilslehre nichts anderes ist, als der verklärte Christus, sofern er bei und in uns ist. Oder wie anders hätten denn er und seine Leser sich des Vaters und des Sohnes „Kommen und Wohnung in ihnen machen“ denken sollen, denn so, daß der Geist des Vaters und des Sohnes über sie kommen und in ihnen einkehren werde; welch einen Unterschied hätten sie denken sollen zwischen einem „Ich will mich euch (unsichtbar, innerlich, geistig) offenbaren“, und: „Der Geist wird mich in euch verherrlichen, wird euch alles auslegen, was ich euch gesagt habe?“ Aber auch Jesus selbst in den Abschiedsreden vermittelt beide Vorstellungen zur Einheit, wenn er sagt: „Es ist euch gut, daß ich hingehe, denn so ich nicht hingehe, wird der Anwalt nicht zu euch kommen; so ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden“ (16, 7). „So ich nicht hingehe, wird der Geist, der Paraklet nicht zu euch kommen“: das kann doch nicht dahin verstanden werden, als ob er nicht schon auf Erden den Vater hätte bitten können, seinen Jüngern den Geist zu senden; sondern es kann nur gemeint sein im Sinne jenes Spruches vom Weizenkorn, welches sich in seiner gegenwärtigen Daseinsform auflösen muß, um in einer anderen, verborgenen, aber erhöhten sich in vieler Frucht neu zu verwirklichen. Wie wir schon oben es als Jesu Sinn und Todesbetrachtung erkannten: das Heilandsleben muß die Form der geschichtlichen Erscheinung, nachdem deren Beruf erfüllt ist, abstreifen und die der überirdischen Geistesmacht annehmen, um sich in den Seinen und durch sie in der Welt auszuwirken; es muß, wie Paulus sagt, zum πνεῦμα ζωοποιοῦν werden (1. Kor. 15, 45; vgl. Joh. 6, 63), um so, nachdem es zeitlich untergegangen, als ewiges Lebensprincip in den Jüngern neu aufzugehen. — Unerachtet dieser beziehentlichen Einheit des verklärten Christus und des heiligen Geistes bleibt indeß auch nach den johanneischen Abschiedsreden ein zwiefacher Unterschied. Einmal geht der verklärte Christus in seine

Weltgegenwart und Weltwirksamkeit als heiliger Geist selbstverständlich nicht auf, sondern bleibt in seinem vollendeten persönlichen „Sein beim Vater" über derselben stehen, so wie die Sonne am Himmel steht und doch zugleich erleuchtend und erwärmend auf Erden ist. Er geht auch mit seiner Heilandswirksamkeit in die Geisteswirkung in den Seinigen nicht auf, sondern bleibt für sie thätig, „fürbittend beim Vater", wie es 14, 13. 16 heißt (— auch das ποιήσω in der ersteren Stelle hat offenbar die Bedeutung eines vermittelnden Thuns, vgl. 16, 23). Der Sinn ist klar: so lange die Auswirkung Christi in den Gläubigen noch keine vollendete ist, muß seine mittlerische Stellung zwischen ihnen und dem Vater, sein ὑπερεντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν wie Paulus es nennt (Röm. 8, 34; vgl. 1. Joh. 2, 1), noch währen, kraft dessen der Vater das, was er ihnen im Vollsinn noch nicht zu lieb thun kann, ihnen doch ihm zu liebe gewährt; eine Mittlerstellung, von der indeß angedeutet wird, daß sie darauf ausgehe, sich selbst überflüssig zu machen und die Jünger je mehr und mehr in ein unmittelbares und vollkommnes Liebesverhältniß zum Vater zu setzen (14, 23; 16, 26. 27). — Der andere Unterschied liegt darin, daß die Wirksamkeit des Geistes auch auf Erden gewissermaßen enger begrenzt wird als die des verklärten Christus. Der „Geist" ist nicht selbständig; er kann nicht sachlich Neues offenbaren, sondern — sagt Jesus — „er wird es von dem Meinen nehmen und mich verherrlichen" (16, 13. 14). D. h. das Geistesleben der Christenheit, welches als solches seine subjective Seite hat, also frei-innerliche Entwicklung des christlichen Bewußtseins ist, kann über Christum nie hinausgehen, sondern nur Ihn immer völliger auslegen; es behält an seiner historischen Person den unvergeßlichen Quell und die unüberschreitbare Norm seiner Entwickelung. Es braucht aber auch nicht über ihn hinauszuwollen, indem „alles, was des Vaters ist, auch mein ist", d. h. die ganze Heilsoffenbarung Gottes in Christo beschlossen ist (v. 15; Matth. 11, 25). — Als ein dritter Unterschied, der aber lediglich formaler Natur ist, kann angeführt werden, daß — ohne Zweifel vermöge der alttestamentlichen Wurzel der Idee — der h. Geist in den johanneischen Abschiedsreden mit einer gewissen Einseitigkeit nur als prophetisches Princip beschrieben wird, nicht als ethisches. Er „lehrt", „leitet in alle Wahrheit", verkündet auch Künftiges, d. h. ist das Princip der urchristlichen Prophetie (16, 13): die Wirksamkeit, welche in dem Namen „heiliger Geist" zunächst angedeutet ist und die ihm Paulus

in Röm. 8 so entschieden zuschreibt, wird noch nicht von ihm ausgesagt. Dagegen schreibt Jesus diese Wirksamkeit in der Form seines verklärten Fortlebens in den Seinen sich selbst allerdings zu: er „verkündet“ und „offenbart“ nicht nur, — er theilt heilige Kraft aus. Er ist der Weinstock und sie die Reben: ohne ihn können sie „nichts thun“, — nichts was vor Gott und in der Ewigkeit bestünde; aber seine Kraft, sein verklärtes Leben soll in ihnen mächtig sein, daß sie „viele Frucht bringen“, unter der reinigenden Zucht seines himmlischen Vaters, der ihre Geschicke lenkt, innerlich immer reicher und reiner werden, zum Segen der Welt und sich selbst zur Seligkeit (15, 1 f.). Und diese heiligende Wirksamkeit ist, wie noch das hohepriesterliche Gebet erkennen läßt (17, 19), der eigentliche Zielpunkt seines Lebens, Sterbens und in ihnen Fortlebens.

Fünftes Kapitel.

Die Hervorbildung des ewigen Lebens.

Damit sind wir von der Thatsache der Heilsstiftung in Lehre, Todeshingabe und Verklärung Jesu bereits übergegangen in den Verlauf der Heilsverwirklichung, wie er sich in dem Einzelnen, in der christlichen Gemeinde und in den prophetischen Weltausgängen vollzieht, und fassen unter dem Gesichtspunkte der „Hervorbildung des ewigen Lebens“ zusammen, was die johanneischen Jesusreden von der Heilsordnung, Heilsgemeinschaft und Heilsvollendung enthalten.

1. Heilsordnung.

Die Heilsordnung der johanneischen Reden widerstreitet der synoptischen in keiner Weise, zeigt aber ebenfalls das wiederholt wahrgenommene auswählende und ergänzende Verfahren. Die Hauptpunkte liegen sogleich in dem wie ein Programm Jesu gedachten Lehrgespräch mit Nicodemus vor. Von Buße und Sündenvergebung ist nicht ausdrücklich die Rede. Letztere kommt, abgesehen von dem 20, 23 den Jüngern gegebenen Auftrag, überhaupt im vierten Evangelium nicht zur Sprache; dagegen findet sich die μετάνοια als Grundbedingung des Antheils am Reiche Gottes in jener Eingangsrede wieder, nicht

dem Worte, aber der Sache nach: ἐαν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (3, 3). Offenbar ist die Idee der Wiedergeburt[1]), des zum „Sehen" d. h. Erfahren und Erlangen des Reiches Gottes erforderlichen neuen Lebensanfangs, nichts anderes als der vertiefte, vor aller oberflächlichen Umdeutung verwahrte Gedanke der Sinnesänderung. Näher beschrieben wird dieser neue Lebensanfang — wohl in Anknüpfung an die Wassertaufe des Johannes und die von ihm geweissagte Geistestaufe — als „Geburt aus Wasser und Geist" (v. 5), d. h. als auf reinigender Abwaschung (Sündenvergebung) beruhender und durch das göttliche Lebensprincip, den Geist, zu bewirkender; der Geist wird als das Entscheidende weiterhin allein betont (v. 6—8). Aber so sehr diese Idee der neuen Geburt dem die Heilslehre Jesu beherrschenden Grundgedanken des „ewigen Lebens" entspricht, so kommt das Evangelium auf dieselbe doch weiterhin nicht zurück; vielleicht weil erst der scheidende Jesus die Geistessendung, diese Voraussetzung der Geburt aus dem Geiste, verheißt und so die volle Erfüllbarkeit seiner Forderung an Nicodemus auf die Zeit seiner eigenen Verklärung zu vertagen scheint. — An die Stelle der Grundforderung der μετάνοια tritt in scharfem Abstich gegen die synoptische Lehre, in welcher sich die Predigt der gesetzerfüllenden δικαιοσύνη θεοῦ anschließt, die Grundforderung des Glaubens, welche den Synoptikern ja nicht fremd, aber in dieser Betonung offenbar ein Reflex eigenthümlich johanneischer Denkart ist. — Zunächst wird das πιστεύειν gefordert als Glaube an die Wahrheit und göttliche Herkunft der Verkündigung Jesu (3, 12; 5, 24. 47; 10, 25. 38 u. s. w.), ähnlich wie Marc. 1, 15; eine elementare Art des Glaubens, zu welcher der Glaube „um der Werke (oder Wunderzeichen) Jesu willen", wie z. B. Nicodemus (3, 2) ihn mitbringt, sich als eine leichtere, geringere Abart verhält (vgl. 14, 11). Dann aber vertieft sich die Idee des Glaubens in den Wendungen πιστεύειν εἰς θεόν, εἰς Χριστόν, wofür auch wohl πιστεύειν ἐν αὐτῷ (3, 15), oder auch πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ), d. h. an Person und gottverliehene Würde Jesu (3, 18; vgl. 17, 11), oder endlich πιστεύειν schlechthin (3, 18; 6, 47) gesagt wird. Besonders ausdrucksvoll im Sinne des synoptischen

---

[1]) Wir ziehen die Deutung ἄνωθεν = iterum, „von Neuem" (Gal. 4, 9) der neuerdings beliebten „Von oben" vor, weil nur bei jener die Gegenrede des Nicodemus v. 4 begreiflich wird.

ἔχετε πίστιν θεοῦ! (Marc. 11, 22) steht dies πιστεύειν εἰς in der Stelle 14, 1: πιστεύετε εἰς θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε, wo die Grundbedeutung des zuversichtlichen Verlasses, des herzlichen Vertrauens vorzüglich hervortritt. Ohne Zweifel kommt der bei den Synoptikern sehr seltene, hier überaus häufige Ausdruck πιστεύειν εἰς Χριστόν (oder 12, 36 εἰς τὸ φῶς) formell auf Rechnung des Evangelisten, aber sachlich fällt er zusammen mit gewissen synoptischen Bezeichnungen des herzlichen Anschlusses an Jesum als den Heiland, die vereinzelt daneben herlaufen, wie ἔρχεσθαι πρός με (5, 40; 6, 35 — wo die Synonymität mit πιστεύειν εἰς ἐμέ erhellt, — 6, 37; vgl. Matth. 11, 28) ἀκολουθεῖν ἐμοί (8, 12; vgl. Matth. 16, 24), oder λαμβάνειν ἐμέ (13, 20 vgl. das δέχεσθαι Matth. 10, 40; Luc. 9, 48). Ihre Spitze erreicht die Ausprägung dieser Glaubensidee im sechsten Kapitel, in der Erläuterung des Glaubens an Christum durch das Bild des Essens des Lebensbrodes: „Ich bin das Brod des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten“ (6, 35). Hienach ist also „an Christum glauben“ so viel als ihn innerlich aufnehmen, sich ihn innerlich aneignen, ihn in sich leben und wirken lassen, womit allerdings die Idee der Wiedergeburt unverkennbar erfüllt ist. Von diesem Glauben ist dann klar, daß er das ewige Leben unmittelbar hat (ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον, 6, 47): er hat ja Christum in sich aufgenommen, der „das Leben ist“ (14, 6). — Ein diesem Glauben verwandter Begriff, der von demselben jeden Schein des Blinden, Unverständigen abwehrt, ist das Erkennen, gleichsam der Wiederschein des Glaubens im denkenden Geiste, das Erfassen und Haben des Lichtes, welches ja nur eine andere Seite des „ewigen Lebens“ ist. Natürlich ist nicht an ein einseitig verstandesmäßiges Erkennen gedacht, sondern an ein Erkennen mit dem Herzen, welch letzteres ja für die biblische Anschauung die ungetheilte Einheit der geistigen Lebensthätigkeiten bedeutet. Daher ist dies Erkennen auch sittlich bedingt: „Wer da will Gottes Willen thun, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, 7, 17. Und es ist sittlich wirksam: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch (geistig-sittlich) frei machen“ (8, 32). „Die Welt“ — — heißt es 14, 17 — kann den Geist Gottes nicht empfangen, weil sie ihn nicht schaut noch erkennt, d. h. weil sie für ihn kein Wahrnehmungs- und Erkenntnißvermögen entwickelt hat; — ein solches ist also die Vorbedingung seines Empfanges. Ebensowenig erkennt

sie den Sohn und den Vater (16, 3): dagegen die Jünger Jesu den Vater als den allein wahren Gott und Jesum Christum als seinen Gesandten erkennen, und kraft ebendieser Erkenntniß — deren Verwandtschaft mit dem Glauben hier greifbar hervortritt — „das ewige Leben haben" (17, 3). — Was die Entstehungsbedingungen dieser gläubigen Erkenntniß, dieses erkennenden Glaubens angeht, so stimmen die johanneischen Aeußerungen mit den synoptischen ganz überein: jene Bedingungen liegen ebensowohl in der Gnadenführung Gottes, als in der freien Selbstbestimmung des Menschen. Der Mensch glaubt nicht, weil es ihm so beliebt: Gott muß es ihn lehren, muß ihn zu seinem Sohne ziehen und demselben zu eigen geben (6, 37. 44. 45; 17, 9 — ganz wie es Matth. 13, 11 von den Jüngern heißt „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu erkennen, jenen aber ists nicht gegeben"). Aber das ist keine willkürliche Gnadenwahl: es sollen alle von Gott gelehrt werden, aber nicht alle hören und lernen (6, 45). In mannigfaltiger Weise zeugt der Vater von dem Sohne, um die Menschen demselben zuzuführen; so in den Tagen Jesu durch die Wunderwerke, die er ihm zu verrichten gab, ja die er selber durch ihn verrichtete (5, 36; 14, 10). Sie waren „Zeichen", göttliche Fingerzeige im Naturgebiete zu seinem geistlichen Heile hin, und haben in den Einen den schwachen Glauben gestärkt (2, 11; 11, 15), während sie den Unglauben derer, die auch ihnen widerstanden, richten werden (15, 24); aber der Glaube, der lediglich auf ihnen beruht, ist noch der rechte nicht (3, 2; 4, 48), — der rechte Glaube kann das sinnliche Schauen entbehren (20, 29). Nicht auf sinnlichen Eindrücken, — auf sittlichen Beweggründen muß der rechte Glaube beruhen: „wer da will Gottes Willen thun, d. h. wem es Ernst damit ist den Willen Gottes zu thun, der wird inne werden, ob diese Lehre aus Gott sei" (7, 17). Ein Spruch, der mit seinem θέλειν zeigt, wie der „Zug des Vaters zum Sohne" doch nur ein anderer Name ist für den ebenso freithätigen als gottgeweckten Drang des Menschenherzens zu Gott. Darum werden als die rechten Gotteszüge das Hungern und Dürsten der Seele (nach Gottes Reich und Gerechtigkeit, Matth. 5, 6) hervorgehoben (6, 35; 7, 37): die, welche diese Sehnsucht im Herzen tragen und nicht ersticken, sondern ihr nachleben — dieselben, welche im Eingang der Bergpredigt selig gepriesen werden — die ἐκ θεοῦ, ἐξ ἀληθείας ὄντες (8, 47; 18, 37), die πρόβατα, die ohne den guten Hirten nicht

auskommen und darum seiner Stimme lauschen und folgen (10, 26. 27), — die kommen zum Glauben. — Es bleibt die sittliche Aeußerung und Bethätigung des im Glauben ergriffenen ewigen Lebens zu beachten. Es begreift sich, wie der Glaube als die eine und ganze Heilsbedingung vorgehalten werden kann, als das eine und rechte „Gotteswerk“, welches alle ἔργα θεοῦ in sich befaßt, indem es mit Christo und durch ihn mit dem Vater eins macht. Da das Volk 6, 28 fragt: „Was sollen wir thun, daß wir die Werke Gottes wirken mögen“, antwortet ihnen Jesus: „Das ist das Werk Gottes, das rechte gottwohlgefällige Werk, daß ihr an Den glaubet, den Er gesandt hat.“ Aber das schließt nicht aus, sondern ein, daß der durch den Glauben vermittelte Heilsbesitz sich im ganzen Umfange des fordernden Gotteswillens sittlich zu bewähren habe. Die schließliche Frage des Sohnes Gottes im Weltgericht geht nach 5, 29 doch darauf, wer die τὰ ἀγαθα ποιήσαντες und die τὰ φαῦλα πράξαντες seien. Und der Glaube selbst schließt das τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν ein und das τὰ φαῦλα πράσσειν aus, denn man kann nicht an Christum glauben, ohne ihn zu lieben, und ihn nicht lieben, ohne seine Gebote zu halten (15, 10. 14); man kann Christum nicht in sich aufnehmen, ohne ihn in sich wirken zu lassen, — der Saft des Weinstocks, der in die Rebe dringt, treibt in derselben auch nach Gottes Ordnung die Frucht hervor (15, 1 f.). Aber freilich, da hier nicht von Naturnothwendigkeiten die Rede ist, sondern von einem wie in seinem Ursprung, so in seinem Fortgang freiheitlichen Verhältniß, so ist auch denkbar, daß der innere Lebenszusammenhang mit Christo sich löse und der Jünger dem Schicksal und Gericht der unfruchtbaren Rebe verfalle (15, 6). — Ebendarum ist es nothwendig, daß der sittliche Wille Gottes in Christo bei aller Innerlichkeit und Freiheit des Verhältnisses zu ihm den Character des **Gebotes** nicht verliere. Redet Jesus doch von ihm selber gegebenen Geboten des Vaters (10, 18; 15, 10): wie dürfte er nicht auch den Seinen gegenüber, die er nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennen will, von Geboten reden, in deren Halten sie eben ihre Freundesliebe zu ihm zu erweisen haben? (15, 9. 10. 14. 15). Wenn der Evangelist diese Gebote Jesu, wie die Synoptiker sie reichlich mittheilen, nicht näher anführt, so thut er das ohne Zweifel lediglich darum, weil er die Bergpredigt und Aehnliches im lebendigen Besitz seiner Leser weiß und das ihnen Geläufige nicht wiederholen will: das τηρεῖν seiner ἐντολαί, das τηρεῖν oder φυλάσσειν τὸν λόγον μου, wovon er Jesum wiederholt reden

läßt (8, 51; 12, 47; 14, 13), läßt sich nicht anders verstehen, als in Rückbeziehung auf alles, was er nach den Synoptikern ihnen „befohlen hat“ (Matth. 28, 19). Das einzige Gebot, das er inhaltlich anführt, das Gebot der Bruderliebe (13, 34), erinnert unerachtet seiner Beschränkung auf die Jüngergemeinde daran, wie er nach den Synoptikern das ganze Gesetz auf das Doppelgebot der Liebe zurückgeführt hat. Aber hier ist es die Liebe selbst, welche Liebe gebietet: Jesus kann seine ganze Lehre zusammenfassen in die bündige Mahnung: „Bleibet in meiner Liebe“ (15, 9). Daneben tritt der nicht gesetzliche, sondern evangelische Character seines Gebietens noch in zwei Einzelzügen hervor. Einmal darin, daß — wie auch schon in der synoptischen Wendung Matth. 11, 29 — mit dem Gebote sein freundliches, zur Nachahmung reizendes Vorbild sich vereinigt: „Ein Vorbild habe ich euch gegeben, daß wie ich euch gethan habe, also auch ihr (einander) thuet“ (13, 15). Dann darin, daß er ihnen zur Erfüllung seiner Gebote die fortgehende Hülfe und Liebeszucht seines himmlischen Vaters verheißt: „Einen jeglichen Reben an mir, der da Frucht bringt, wird der Vater — als rechter Weingärtner — reinigen, daß er mehr Frucht bringe“ (15, 1—2).

2. Die Heilsgemeinschaft

Gerade das vornehmste Gebot des scheidenden Meisters an die Seinen 13, 34 setzt eine eigenthümliche Gemeinschaft derselben in der Welt nach seinem Scheiden voraus; ebenjene Gemeinschaft, welche er bei den Synoptikern als seine ἐκκλησία bezeichnet: der Ausdruck ist den johanneischen Reden fremd, doch nicht die Sache. Schon in der Weissagung von dem Tempel, den die Juden zerstören, den Er aber herstellen wird (2, 19), liegt die Andeutung einer neuen Gottesgemeinde auf Erden, die durch ihn aus dem Zusammenbruch der alten, alttestamentlichen hervorgehen soll. Und die Rede an die Samariterin von der demnächst anhebenden „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“, d. h. im Elemente der Innerlichkeit und der vollkommenen Gottesoffenbarung, gibt zu jener Andeutung eine Erläuterung, die geradezu auf den Begriff einer Gemeinde von „wahrhaftigen Anbetern“ führt (4, 21 f.). Aber es entspricht der Innerlichkeit und Idealität sowohl Jesu selbst als seines Evangelisten, daß von da zu einer sichtbaren Ordnung der Gemeinde und ihres Gottesdienstes nicht fortgeschritten, sondern das alles dem Geiste überlassen wird, der den Jüngern weiterhin sagen soll, was sie jetzt noch nicht alles tragen könnten (16, 12. 13). Selbst Taufe und

Abendmahl, die der Evangelist ja freilich im lebendigen Brauch der Gemeinde weiß, bleiben, nachdem ihre Idee ausgesprochen worden (3, 3—5; 6, 35 ff.), als äußere Handlungen unerwähnt. — So begnügt sich denn auch der johanneische Christus, die Idee seiner einheitlichen Gemeinde auszusprechen, ohne auf deren Wirklichkeitsbedingungen einzugehen. Diese Idee ist enthalten in dem Bilde der „Heerde“, von welcher Jesus im zehnten Kapitel wiederholt redet und nach Luc. 12, 32 in selbem Sinne auch sonst geredet hat. Zwischen der Jüngerschaft, wie sie schon vor seinem Tode besteht, und wie sie nach demselben bestehen wird, macht dies Idealbild einen Unterschied nicht. Das Lamm, das ganz vom Abhängigkeitsgefühl beherrschte, in aller Weise an seinen Hirten anschmiegsame Geschöpf, ist das treffende Sinnbild des Gläubigen, und so die Lämmerheerde das Sinnbild der idealen Gemeinde. Diese Gemeinde der Gläubigen besteht zu Jesu Lebzeiten nur aus Lämmern aus dem Stalle Israel; aber „er hat noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind“, die in der Heidenwelt zerstreuten Gotteskinder (11, 52), die muß er — künftig, in seiner verklärten Wirksamkeit — auch herzubringen, damit Ein Hirte und Eine Heerde in der Menschheit werde (10, 16). — Das Wesen dieser aus Juden und Heiden zusammenwachsenden Gottesgemeinde wird darin bestehen, daß die mit Ihm und durch Ihn mit dem Vater Eins-werdenden auf gleiche Weise auch unter einander eins sind: „ich bitte nicht allein für sie (meine gegenwärtigen Jünger), heißt es im hohenpriesterlichen Gebete, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden; damit sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir (bist) und ich in dir (bin), — daß auch sie in uns eins seien; auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast.“ So wird die Gemeinde der Gläubigen gekennzeichnet einmal durch das Verhältniß, das sie zu Ihm und durch Ihn zum Vater haben, dann durch ihr hierauf beruhendes Verhältniß unter einander. Das Verhältniß zu Ihm ist das der innigsten und unzerreißbarsten Gemeinschaft: „Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir, und ich gebe ihnen ewiges Leben; sie sollen nimmermehr umkommen und niemand wird sie mir aus meiner Hand reißen“ (10, 27, 28). Ebendamit sind sie in seines Vaters allmächtiger Hand (10, 29. 30); denn „Ich und der Vater sind eins“. Der Vater selbst hat sie lieb (16, 27), hat mit dem Sohne Wohnung in ihnen gemacht vermöge seines heiligen Geistes (14, 23), und waltet zugleich über ihnen mit jener väter-

lichen Liebe und Treue, von der es in dem synoptischen Zeugniß hieß „Alle Haare auf eurem Haupte sind gezählt"; mit der Liebe und Treue, der sie der scheidende Heiland befohlen hat in dem Worte: „Nicht bitte ich, daß du sie aus der Welt nehmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Argen" (17, 15; vergl. Matth. 6, 13). — Von ihrer Seite kommt das Kindesverhältniß, in welchem sie durch Ihn zum Vater stehen, vor allem in dem „Gebete im Namen Jesu" zum Ausdruck, und findet in dessen Erhörung sein Siegel (14, 14; 16, 23—24). Die Aussprüche über diese den Jüngern für die Zukunft angewiesene neue Weise des Betens erinnern uns an das Gemeindegebet Matth. 18, 19, welches ja auch durch v. 20 als „Gebet im Namen Jesu" gekennzeichnet wird; doch haben wir kein Recht, die betreffenden Aufforderungen und Zusagen auf das gemeinsame Gebet einzuschränken. Vielmehr faßt sich hier die ganze synoptische Gebetsmahnung und -verheißung zusammen und wird uns zugleich in ihrer Erhörungsgewißheit erklärt. „Im Namen Jesu beten", d. h. beten aus dem Verhältniß zu Gott heraus, in welchem sie durch Jesum stehen, — das können die Gläubigen in Wahrheit nur, wenn sie bitten, was er selbst, falls er noch sichtbar bei ihnen wäre, für sie bitten würde; also wenn sie aus seiner Gemeinschaft, aus seinem Sinne und Geiste heraus bitten; und solchen Bitten, die sich ja mit den Liebesgedanken des himmlischen Vaters begegnen müssen, ist die Erhörung selbstverständlich gewiß. Von hier aus begreift sich allerwege, wie — inmitten der Angst der Welt — der Friede Jesu und die vollkommene Freudigkeit (χαρά), welche Er in dieser Welt vermöge seiner ungetrübten Gemeinschaft mit dem Vater zu behaupten vermochte, auch in seinem Jüngerkreise wohnen kann und wird (16, 24; 17, 13. 14, 27). — Diesem Verhältniß zu Ihm und zum Vater entspricht das Verhältniß, in welches Jesus seine Jünger zu einander setzt: „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebt habe" (13, 34; 15, 17). Ein neues, — denn was auch das Alte Testament von Nächstenliebe gepredigt habe, — eine Liebe, wie Er sie zu den Seinen getragen, die Liebe, welche auch das Leben läßt für die Freunde, war doch etwas vollkommen Neues in der Welt. Hier faßt sich in Ein großes Wort zusammen, was bei den Synoptikern in den Sprüchen „Einer ist euer Vater, Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder; wer unter euch groß sein will, der sei euer aller Knecht, gleichwie des Menschen Sohn gekommen ist nicht sich dienen zu lassen, sondern

zu dienen" u. s. w. ausgeführt ist; und als eindrucksvolle Veranschaulichung ebendieses letzten Gedankens, des Gedankens der selbstverleugnend dienenden und dadurch bessernden, reinigenden Bruderliebe kommt die Fußwaschung Kap. 13, 3—17 hinzu. —

3. Verhältniß der Jüngerschaft zur Welt.

Aber auch ihr künftiges Verhältniß zur Welt zeichnet Jesus seiner Jüngergemeinde weissagend vor. Wie in seinen synoptischen Reden, macht er sie zunächst auf den zu erwartenden Haß der Welt, auf alle die Leiden und Verfolgungen, die sie um seinetwillen zu erfahren haben werden, gefaßt. „Wenn euch die Welt hasset, so bedenkt, daß sie mich zuerst gehaßt hat. Wäret ihr aus der Welt (d. h. von der Art der Welt-menschen), so hätte die Welt das Ihre lieb; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erlesen habe, darum haßt euch die Welt. Gedenket des Wortes, das ich euch sagte, der Knecht ist nicht größer als sein Herr... Sie werden euch in den Bann thun; ja es wird die Stunde kommen, wo jeder, der euch tödten wird, meinen wird, damit einen Gottesdienst zu thun. Und das werden sie thun, weil sie weder den Vater noch mich erkannt haben" (15, 18—20; 16, 1—3). — Demgegenüber weist er sie auf die überlegene Gottesmacht, die in ihnen sein wird, und auf die große Aufgabe, die ihnen kraft derselben in dieser gottentfremdeten, haßerfüllten Welt obliegt. Der in der Jüngerschaft waltende Geist vom Vater und vom Sohne hat durch sie der Welt von Christo Zeugniß zu geben (15, 26), — strafendes, d. h. überführendes (ἐλέγχειν) Zeugniß von ihrer Sünde, von Seiner Gerechtigkeit, und von dem aus beidem entspringenden Gericht (16, 8). Der heilige Geist, der durch die Jünger Zeugniß gibt, soll nämlich die Welt überführen der Sünde, die in ihrem Unglauben an Jesum liegt; der Gerechtigkeit, in welcher Er, der als Missethäter Verworfene, nun aber zum Vater Erhöhte, in die unsichtbare Welt Eingegangene, offenbar geworden ist, und des Gerichts, welches durch seine Erscheinung und seinen Tod an dem Geiste dieser Welt ein-für-allemal sich vollzogen hat, und darum sich auch an der Welt schließlich durchgreifend vollziehen wird. (16, 9—11)[1]. Daß mit diesem ἐλέγχειν des Geistes, d. h. dem

[1]) Wir haben das dunkle Wort verdeutlichend zu umschreiben gesucht. Für seine Aechtheit bürgt die offenbar ursprüngliche Beziehung auf die jüdische Welt; denn der Sünde ihres Unglaubens zeihen konnte der Geist zunächst nur das jüdische Volk, dem allein das Heil bis dahin vergeblich angeboten worden war.

innerlich überführenden Zeugniß desselben eine auf Bekehrung und Errettung abzielende Wirksamkeit gemeint ist, leuchtet ein, und so leitet das Wort zu dem über, was Jesus seinen Jüngern über ihre Weltmission aufträgt. Die Jüngergemeinde ist ja die Trägerin jenes weltüberführenden Geistes: sie hat in zwiefacher Weise, in mittelbarer und in unmittelbarer, ihm zum Werkzeug zu dienen. In mittelbarer, indem sie durch den in ihr waltenden Geist der Eintracht und selbstverleugnenden Liebe, also durch die Predigt der guten Werke, wie Matth. 5, 16 sie gebietet, die Welt von der Wahrheit des Evangeliums überzeugen soll. „Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt“, und „(ich bete), daß auch sie in uns (dem Vater und dem Sohne) eins seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“ (13, 35; 17, 21); — je mehr in der Welt der Geist des Hasses waltet, um so wirksamer muß die Liebesgemeinschaft der Gläubigen für die Göttlichkeit ihrer Sache zeugen. — Aber auch eine unmittelbare Mission muß in der Welt geübt werden durch das Zeugniß des Wortes (17, 20; 15, 27), und hier kommt die Bedeutung des Apostelamtes zum Vorschein, die Jesus in wiederholter Betonung seines auserwählenden Actes betont (6, 70; 15, 16). Wenn er 15, 26. 27 sagt: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir; aber auch ihr gebt Zeugniß, denn ihr seid von Anbeginn bei mir“, so meint er mit dem Zeugniß des Geistes nicht eines, das sich nicht durch die Gläubigen vermittelte, und mit dem Zeugniß der Jünger nicht eines, bei dem der Geist unbetheiligt wäre. Wohl aber unterscheidet er das geistliche Zeugniß, welches von allen Gläubigen durch Wort und Werk abgelegt werden kann, von dem geschichtlichen, welches auf der Augenzeugenschaft seiner Apostel beruht: dazu hatte er sie erwählt, die persönlichen Zeugen seines Erdenlebens zu sein, und hatte sie ausgestattet, nach seinem Hingang viele Frucht zu bringen (15, 16), ja in gewissem Sinne Größeres auszurichten als ihm selbst — nämlich an unmittelbarem Erfolg — auf Erden vergönnt war (14, 12). Aber nichts deutet an, daß er den Auftrag zu predigen ihnen in irgend einer Bevorrechtung vor seinen anderen und späteren Jüngern ertheilt hätte. Ueberhaupt ist von einer Stiftung fortzupflanzender Aemter nirgends die Rede; auch das „Weide meine Lämmer“, das der Auferstandene 21, 16 f. seinem Petrus zuruft, ist nichts anderes als der Auftrag an den männlichsten und gereiftesten unter den Zwölfen, sich seiner schwächeren Genossen anzunehmen (vergl. Luc.

22, 32). — Und so liegt endlich auch nicht der mindeste Grund vor, in der Geistesanhauchung 20, 22—23 und der damit verbundenen Bevollmächtigung „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" etwas anderes zu finden, als eine Mittheilung und Vollmacht, welche von diesen Erstlingen auf die ganze künftige Jüngergemeinde übergehen soll. Müßte doch auch, wenn hier eine besondere Amtsgewalt in oder über der Gemeinde gestiftet werden wollte, irgend eine Amtsnachfolge geordnet sein: aber wie der heilige Geist in den Abschiedsreden und sonst jedem Gläubigen auf gleiche Weise verheißen ist, jedem, der nach ihm dürstet (7, 37—39), so gilt auch in dieser Stelle, die sich offenbar auf jene Verheißungen zurückbezieht, die aus der Geistesmittheilung sich ableitende Vollmacht der ganzen Jüngergemeinde. Jenes Sünde-erlassen oder -behalten ist nichts anderes als die doppelseitige Wirkung, welche das Geisteszeugniß der Gemeinde auf die sündige Welt übt. Dies Geisteszeugniß wird die Einen, die sich bekehren, ihrer Sündenschuld entlasten, indem es sie zum Glauben führt; den Andern, die sich wider dasselbe in Unglauben verstocken, wird es ihre Sünden erst recht auflasten und zur bleibenden Schuld machen.[1]) — In allen diesen Zügen findet sich demnach von den kirchlichen Ideen, welche das zweite Jahrhundert bewegt haben, kein Hauch; vielmehr ganz dieselbe Gemeindeidee, welche uns aus den synoptischen Sprüchen entgegengetreten ist. —

4. Das Weltgericht.

Was endlich die Fragen der Heilsvollendung angeht, Weltgericht und Todtenauferstehung, so besteht der Unterschied zwischen synoptischem und johanneischem Zeugniß vor allem darin, daß der einseitige Zukunftszug der synoptischen Auffassung einem nachdrücklichen Hineinrücken der prophetischen Ideen Jesu in die Gegenwart gewichen ist. Ohne Zweifel liegt, wie schon oben bemerkt, der Parusiegedanke Jesu auch den johanneischen Abschiedsreden zu Grunde; aber während derselbe bei den Synoptikern unter dem Druck überwiegender Zukunftsrichtung der Urzeit fast nur zu eschatologischem Ausdruck kommt und seine Geltung ἀπ᾽ ἄρτι, ἀπο τοῦ νῦν eigentlich nur einmal

[1]) Weiß a. a. O. S. 658 deutet diese Vollmacht vielmehr auf die Unterscheidung von Todsünden und Erlaßsünden bei der Kirchenzucht. Eine Erklärung, die mit seiner (veralteten) Fassung des Bindens und Lösens in Matth. 18 zusammenhängt und für die vollends im Johannesevangelium, das nirgends von Kirchenzucht handelt, keinerlei Anhalt zu finden ist.

deutlich heraustritt, ist dagegen in den Abschiedsreden das eschatologische Moment des Gedankens nur etwa in der Stelle 14, 3 (πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε) zum Ausdruck gelangt,[1]) im Uebrigen aber die Wiederkunft wesentlich in die der prophetischen Anschauung in eins zusammenfallende Oster- und Pfingstthatsache gesetzt. — Dem entspricht die Behandlung der Idee des Weltgerichts in den johanneischen Reden, indem dasselbe zwar wiederholt der Zukunft zugewiesen, aber fast noch häufiger und nachdrücklicher als ein (principiell) schon geschehenes behauptet wird. Der Begriff der κρίσις oder des κρίμα, des κρίνειν, wird in unserem Evangelium so mannigfach gewendet, daß er den stärksten Scheinwidersprüchen unterliegt: einmal behauptet Jesus, daß er niemanden richte, überhaupt nicht zum Richten gekommen sei, und dicht daneben, daß er allerdings richte, ja daß ihm alles Gericht übergeben sei, und ähnlich Entgegengesetztes sagt er vom Vater aus (vgl. z. B. 5, 22 u. 8, 50). An und für sich bedeutet κρίνειν, κρίσις ein Urtheilen oder sittliches Entscheiden, das keineswegs ein Verdammen, Verurtheilen sein muß, und so kann es im alltäglichen Sinne des Rechtens stehen, wie 7, 24 („Richtet nicht nach dem Augenschein, sondern fällt ein gerechtes Urtheil"). In diesem Sinne kann Jesus es bald ablehnen, indem er niemanden lieblos beurtheilt (8, 15; vgl. Matth. 7, 1), bald es — und im selben Athemzuge — behaupten, insofern er allerdings über sein Volk „viel zu richten hat", d. h. vielfach sittlich urtheilen muß (8, 16. 26). Dagegen wo die κρίσις oder das κρίνειν als eigenthümlich messianische Aufgabe in Frage kommt, da nähert sich der Begriff allerdings dem der Verurtheilung insofern, als der Gläubige, Seligwerdende davon ausgenommen wird (3, 18; 5, 24); er bedeutet dann wohl ein wirksames Entrechten, wie wenn „der Fürst dieser Welt" als „gerichtet" bezeichnet wird (16, 11), oder im Gegensatze zum Retten und Lebengeben ein der Welt ihre Sünde und Verlorenheit zum richtenden Bewußtsein Bringen. In diesem Sinne nun scheint Jesus zunächst das messianische Weltrichteramt ablehnen zu wollen: „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde" (3, 17; vgl. 12, 47). Aber damit wird nur der wesentliche Zweck seiner Sendung richtig gestellt: nach der

---

[1]) Es wäre außerdem nur noch an die Stelle des Anhangskapitels, 21, 22 zu erinnern, die in ganz synoptischer Weise von seiner Wiederkunft redet.

Gerichtspredigt des Täufers (Matth. 3, 10—12) konnte es scheinen, als sei das Weltgericht der wesentliche Zweck der messianischen Sendung, während es doch Gnade, Vergebung, Errettung ist; das will Jesus dem Nicodemus gegenüber berichtigen. Daneben aber verhehlt er nicht, daß Gericht vom messianischen Wirken unabtrennbar, daß es die unvermeidliche Kehrseite seines rettenden Thuns sei: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einigen Retters nicht glaubt", — „Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen die Finsterniß mehr liebten als das Licht" (3, 18. 19). Indem an Jesu, dem Lichte der Welt, der reinen Erscheinung der ewigen Wahrheit und Gutheit, die Herzen der Menschen offenbar werden, insonderheit ein Theil derselben sich mit Bewußtsein wider das Licht und für die Finsterniß entscheidet, führt Er, welcher die Welt vielmehr zu retten gekommen ist, eben das Selbstgericht der ihn Verschmähenden herbei. Im selben Sinne sagt Jesus 9, 39 nach der Heilung und Bekehrung des Blindgeborenen: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, daß die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden", d. h. daß die geistig Blinden, die Unwissenden durch mich die Wahrheit erkennen, aber die Weisen und Klugen sich gegen dieselbe verblenden. Vollzieht so schon die Erscheinung des Gottessohnes ein stilles Weltgericht, wievielmehr seine Todesvollendung: 12, 31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω. Das ist das vollkommene Gericht des thatsächlichen Weltzustandes, daß derselbe für den Sohn Gottes nichts anderes gehabt hat als das Kreuz; in ihrem mörderischen Haß wider den Fürsten der Wahrheit und Liebe ist die Welt gerichtet wie nie, ihrer Verlorenheit und Unentschuldbarkeit überführt wie auf keinem anderen Punkt der Weltgeschichte. Und doch nimmt ebenhier der Begriff der κρίσις fast die Bedeutung einer „Krise" zur Genesung, zum Leben an; denn Jesus fährt fort: „jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden, d. h. der weltbeherrschende Geist der Lüge und des Hasses vom Throne gestoßen, und ich, wenn ich von der Erde erhöht sein werde, will sie alle zu mir ziehen". Demnach ist hier bemerkenswerther Weise das Weltgericht eine moralische Verurtheilung, die nicht zu ewiger Verdammniß, sondern zu ewiger Errettung ausschlagen kann und soll. — Aber dieses bereits erfolgte Weltgericht schließt das künftige, endliche nicht aus, sondern erfordert dasselbe.

Denn nun schreitet ja das in die Welt gekommene und im Kampfe mit der Finsterniß sieghaft bewährte Licht durch die Menschheit und Weltgeschichte hindurch und setzt jeden in die Lage, sich von ihm durchleuchten zu lassen oder wider es zu verschließen. Das Endergebniß aber dieser Durchleuchtung oder Verschließung muß zuletzt heraustreten und den ewigen Werth oder Unwerth des Lebenslaufes bestimmen. Und so nimmt der johanneische Christus allerdings auch ein Endgericht, ein Gericht des „jüngsten Tages" in Aussicht. Dies Gericht weiß er, ebenso wie in den synoptischen Reden, sich als dem Menschensohne übertragen. „Denn der Vater richtet niemanden, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben, damit alle den Sohn ehren wie sie den Vater ehren" (5, 22). „Er hat dem Sohne gegeben Leben in sich selbst zu haben, und hat ihm Macht gegeben auch Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist" (v. 26. 27). „Es kommt die Stunde, da alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und werden hervorgehen, die das Gute gethan haben, zur Lebensauferstehung, und die das Schlechte getrieben haben, zur Gerichtsauferstehung" (v. 28. 29; vgl. hinsichtlich des „jüngsten Tages" auch 6, 39. 40. 44 u. 54; 12, 48). Hier haben wir also den Gedanken eines allgemeinen Endgerichts, — „aller, die in den Gräbern sind"; aber nur die Bösewichter werden vom Gerichte betroffen (ἀνάστασις κρίσεως) — die Gutthäter werden nicht „gerichtet", d. h. verurtheilt, sondern zum ewigen Leben berufen. Das Gericht geschieht nach den Werken oder Thaten, d. h. nach dem sittlichen Lebensertrag; und doch ist der Glaube nichts weniger als gleichgültig; denn „wer da glaubt, heißt es 3, 18, wird nicht gerichtet." Die sichre Voraussetzung dabei ist, daß der Gläubige, als der dem ewigen Lichte Hingegebene, sich auch als der Thäter des Guten herausstellen, der Ungläubige, als der dem Lichte sich Verschließende, auch der Bösesthuende sein und bleiben werde (vgl. 3, 19—21). — Vor allem bleibt zu bemerken, daß auch hier der Sohn „alles Gericht übt". „Der Vater richtet niemanden"; die ewige Liebe verdammt niemanden, weil er ein Sünder ist; sie verdammt als solche überhaupt nicht, — sie überläßt es den Menschen, durch Verwerfung des dargebotenen Heilandes sich selbst zu richten. Weltrichter ist der „Menschensohn": eben weil er das ewige Leben, das Himmelreich allen anbietet, treibt er sie alle zur ewigen Entscheidung, die Ungläubig-bleibenden zum bleibenden Selbstgericht. Aber auch er kann sagen, er richte, d. h. verdamme nicht, sondern „Wer mich verachtet und meine Worte

nicht annimmt, hat schon seinen Richter: das Wort, das ich geredet habe, wird ihn richten am jüngsten Tag" (12, 48). Die ganze Innerlichkeit und Geistigkeit der Gerichtsvorstellung liegt in diesem Ausspruch: die verschmähte Wahrheit, das verschmähte Heilsevangelium wird zum Schwerte, das die Seele durchbohrt. Daß demnach niemand endgültig verurtheilt werden soll, dem dies Wort — sei's im Diesseits, sei's im Jenseits — nicht auf eindringliche Weise dargeboten worden, liegt auf der Hand; und ebenhierauf führt ja schon, wie früher ausgeführt, der Gedanke, daß der Menschensohn, der Weltheiland der alleinige Vollzieher des göttlichen Gerichtes sein soll. „Er, heißt es 5, 30, thut nichts eigenmächtig, er richtet wie ers (vom Vater) vernimmt, denn er sucht nicht seinen Willen, sondern den Willen deß, der ihn gesandt hat." „Das aber ist der Wille seines Senders, daß er von allem, was ihm derselbe gegeben, nichts verliere, sondern es am jüngsten Tage auferwecke" (6, 39; vgl. Matth. 18, 14). Nach diesem Liebeswillen des Vaters also verfährt der Sohn im Gericht: das verbürgt, daß, wie vieles er auch an den Menschen zu richten habe, sein Gericht dahin gehen wird, daß nichts Rettungsfähiges verloren gehe.

5. Die Auferstehung und das ewige Leben.

Neben dem Gedanken des Weltgerichts tritt, wie wir bereits sahen, in den Ideen von der Heilsvollendung insonderheit die der Todtenerweckung hervor. In der Stelle 5, 28. 29 erscheint sie in engster Verbindung mit dem Gerichtsgedanken: es wird eine doppelte Auferstehung angenommen, eine ἀνάστασις ζωῆς und eine ἀνάστασις κρίσεως. Das entspricht der in Dan. 12, 2 bezeugten, im jüdischen Volke vorherrschenden Ansicht; aber der von uns bei den Synoptikern gefundenen Anschauung Jesu, nach der es nur eine ἀνάστασις τῶν δικαίων gibt, entspricht es nicht. Bei näherem Zusehen finden wir, daß diese Stelle auch bei Johannes einsam dasteht. Ueberall, wo sonst von ἀνάστασις die Rede ist, ist dieselbe verschwistert mit der ζωή, dem ewigen, seligen Leben — „Ich bin die Auferstehung und das Leben" (11, 25) —, und wiederholt wird das „Auferwecktwerden am jüngsten Tage" geradezu mit dem Haben des ewigen Lebens zusammengestellt und dem Verlorengehen entgegengesetzt (6, 39. 40. 54), also lediglich auf die Gläubigen, d. h. eben die „Gerechten" bezogen. Somit bezeugt die Stelle 5, 29 die eigentliche Auferstehungsansicht Jesu nicht; möglicherweise kommt der volksthümliche Ausdruck, der mit der Vorstellung eines Hervorgehens der

Abgeschiedenen aus den Gräbern (v. 28) zusammenhängt, lediglich auf Rechnung des Evangelisten; und jedenfalls drückt er nichts anderes aus, als den Gedanken eines zwiefachen möglichen Abschlusses der menschlichen Laufbahn, neben dem das ewige Ziel erreichenden auch eines verfehlenden, eines Verlorengehens (3, 16; 6, 39), wie es auch in der Bildrede vom Weinstock und den Reben durch das „Abgeschnitten- und Verbranntwerden" der unfruchtbaren Rebe angedeutet ist (15, 6). — In allen übrigen Stellen tritt der Gedanke, den wir in den synoptischen Sprüchen finden, daß „Auferstehung" Lebensvollendung sei, mit gesteigerter Klarheit hervor. Nicht nur, daß — wie in dem Streitgespräch mit den Sadducäern — Jesus auch hier immer wieder von dem Gedanken der Auferstehung auf den des wahren Lebens, des „Gotte-lebens" (Luc. 20, 38) zurückgeht: er rückt auch die Auferstehung, ebenso wie die ζωὴ αἰώνιος geradezu in das diesseitige Leben hinein. „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, heißt es 5, 24, der hat ewiges Leben, und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen" (μεταβέβηκεν); und ebenso wird 11, 25. 26 das große Wort „Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe", gleichsam noch überboten durch das größere, den leiblichen Tod ganz für nichts achtende: „Und jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird nimmermehr sterben" (vgl. auch 6, 50 u. 51a; 10, 28). Ist nun die eigentliche innere Auferstehung die, welche die Stelle 5, 24—25 beschreibt, da die geistlich Todten die Stimme des Gottessohnes hören und durch sie zum Leben erwachen, die Stunde, in der ein Mensch inmitten des zeitlichen Lebens das ewige ergreift und empfängt, was kann dann die (— im gleichen Zusammenhang v. 28 hierauf zurückbezogene —) künftige „Auferstehung des Lebens" anders sein, als die vollendende Ausprägung dieses im Diesseits bereits begonnenen wahren Lebens, das Offenbarwerden des mit Christo in Gott verborgenen Lebens in Herrlichkeit (Kol. 3, 4)? — Dann aber drängen sich auch im johanneischen Zeugniß die Folgerungen auf, die wir schon bei dem synoptischen haben ziehen müssen: daß Jesus denen, welche durch ihn „vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind", unmöglich hinter dem leiblichen Tode eine leere, etwa durch Seelenschlaf auszufüllende Wartezeit gesetzt haben könne, bis zur „Auferweckung am jüngsten Tag", eine Wartezeit, um so länger, je früher sie auf Erden des ewigen Lebens theilhaftig geworden; daß vielmehr, wie für ihn selber der Auferstehungstag schon am

zweiten Morgen kam, so auch für jeden der Seinen der Auferstehungsmorgen nichts anderes sein werde als der Zielpunkt innerer Vollendung. Zwar scheint auch hier die stete Verbindung der Auferstehung mit der ἐσχάτη ἡμέρα (6, 39. 40. 54) diesem Gedanken entgegenzustehen; aber ist es nicht, als wollte Jesus selbst diese mechanische Vorstellungsform zu durchbrechen lehren, wenn er auf die Aeußerung der Martha: „Ich weiß wohl, daß mein Bruder auferstehen wird am jüngsten Tage", die Antwort gibt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe" (11, 24—25)? d. h. doch: die Auferstehung hängt nicht am jüngsten Tag; sie hängt an mir und meiner Lebensgemeinschaft. Der „jüngste Tag" ist eben auch hier — wie wir oben bei der synoptischen Lehre nachwiesen — nur das unzulängliche Sinnbild für den für alle kommenden Abschluß lebensgeschichtlicher Selbstentscheidung, für das einmal aus jedem Lebenslauf und so aus dem ganzen Weltverlauf zu ziehende göttliche Endergebniß; der Einzeltag ist nur bildliche Form. — Noch weniger als bei den Synoptikern geht Jesus nach Johannes in eine Ausmalung des künftigen ewigen Lebens ein. Einmal ist, wie bei den Synoptikern öfter, vom „Lohn" die Rede, und zwar in gemeinsamer Beziehung auf „den Säenden und Erndtenden", d. h. ihn selbst und seine Jünger; das Bild der gemeinsamen Erndtefreude beider steht daneben (4, 36). Wiederum redet Jesus von „dem Vaterhause mit vielen Wohnungen, in das er vorangehe, um ihnen Herberge zu bestellen und dann sie heimzuholen" (14, 2—4). Eine Vorstellung, die an Matth. 24, 31; 1. Thess. 4, 16. 17 erinnert, aber sofort vergeistigt wird durch das folgende: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (v. 5), — vergeistigt zu dem Gedanken, daß er vom Himmel her die Seinen durch seinen Geist sich nachziehen wolle in die ewige Welt der Vollendung. Aber den innigsten und zugleich menschlich-schlichtesten Ausdruck gibt Jesus dem, was er den Seinen als Inhalt des ewigen Lebens zu verbürgen hat, in dem Worte des hohenpriesterlichen Gebetes: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, auf daß sie die Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast" (17, 24), — ein Schauen, das nach v. 22 sicher als ein Mitbesitzen gedacht ist. —

Drittes Buch.

Urapostolische Anschauungen.

I. Urapostel und Urgemeinde nach der Apostelgeschichte.

Erstes Kapitel.

Der urapostolische Standpunkt.

1. Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte.

Ueber Denkart, Erlebnisse und Wirksamkeit der Jünger Jesu unmittelbar nach dem Heimgang ihres Meisters sind wir, abgesehen von einzelnen Andeutungen und Rückschlüssen, die wir aus den Evangelien und Episteln entnehmen können, ohne anderen Bericht als den der Apostelgeschichte. Und dieser Bericht ist neuerdings seitens der kritischen Schule in ähnlicher Weise wie der der Evangelien beanstandet und zu einer ziemlich späten Sammlung von Sagen herabgesetzt worden. Zwar die Auffassung der Apostelgeschichte als einer vermittelnden Tendenzschrift, welche den Petrus paulinisch und den Paulus petrinisch zurechtdichte, ist sammt der ganzen Baur'schen Ansicht der ältesten Kirchengeschichte innerhalb der kritischen Schule selbst nachgerade auf starke Bedenken gestoßen, aber nur um einer allgemeinen Zweifelsucht Raum zu geben, die sich auch auf den nicht unter jenen Gesichtspunkt fallenden Inhalt erstreckt. Mit dieser Stimmung und Methode ist schwer zu streiten, da sie schließlich nicht sowohl von historisch-kritischen Gründen, als von der modernen Flucht vor allem Uebernatürlichen in den Anfängen des Christenthums ausgeht und die historische Kritik mit einem möglichsten Verdächtigen aller Ueberlieferung und einem desto zuversichtlicheren Spiel subjectiver Einfälle verwechselt. Eine besonnene, nicht in solchen Verirrungen

befangene Kritik wird in der Apostelgeschichte, — auch in dem hier in Betracht kommenden früheren, petrinischen Theil derselben — ebenso festen historischen Boden finden wie in den Evangelien. Sie wird jenem Kriticismus zugeben, daß der hier redende älteste Kirchengeschichtschreiber nicht alle unsere modernen Ansprüche erfüllt; daß das Quellenmaterial, nach dem er augenscheinlich arbeitet, ein ungleiches und lückenhaftes war; daß ihm auch die volle Schärfe sowohl der historischen Prüfung als der characterisirenden Zeichnung fehlt. Mißverständnisse und sagenhafte Ansätze sind hin und wieder nicht zu verkennen, und namentlich war über den Bericht von der Entstehung und Entwickelung der ältesten, palästinensischen Kirche, welcher den ersten zwölf Kapiteln zu Grunde liegt, bereits ein leichter Schleier ausschmückender Sage gebreitet. Allein durch diesen Schleier blicken die Thatsachen noch in solcher Lebendigkeit und Eigenart durch, daß der wirkliche Thatbestand noch in allen Grundzügen festgestellt werden kann. Wie treu das Buch die Verhältnisse des Alterthums aufbewahrt hat, dafür mag hier nur das eine, vielsagende Beispiel angeführt sein, daß es die bereits zur Zeit des Matthäusevangeliums gangbare trinitarische Taufformel (Matth. 28, 19) nirgends an die Stelle der ursprünglichen, einfacheren „Auf den Namen Jesu“ gesetzt hat. Was insonderheit den biblisch-theologischen Gehalt angeht, so ist es eine gute Probe auf die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, daß sie die urapostolische Denkart Zug um Zug gerade so darstellt, wie sie nach den allgemeinen Bedingungen der Erstlingszeit von uns erwartet werden muß, nämlich im Zwielicht eines vollchristlichen Lebensinhalts und noch ganz judaisirender Formen der Lehre und Sitte.

2. Standpunkt der Jünger zu Jesu Lebzeiten.

Man hat gesagt, die Apostel seien eben noch völlige Juden gewesen mit Ausnahme des Einen Punktes, daß sie den Messias nicht mehr von der Zukunft erwartet, sondern in Jesu von Nazareth erschienen geglaubt. Recht verstanden ist das vollkommen richtig: sie waren Juden wie zuvor, nur mit Ausnahme des einen Punktes, der Juden zu Christen machte. Sie hatten, wie Matth. 16, 13 f. das darstellt, in Jesu den Messias erkannt in einem Zeitpunkt, da ihr Volk im Großen und Ganzen an seiner Messianität irre ward; sie hatten ihn dafür erkannt, nicht weil „Fleisch und Blut“ es ihnen verrathen, sondern weil „der Vater im Himmel es ihnen geoffenbart“ hatte, d. h. kraft eines inneren Erlebens und Erfahrens, das in

ihren Herzen einen neuen Lebensgrund legte. Dies innere Erlebniß hatte sie hinausgehoben über die Thatsache, daß Jesus die volksthümliche Messiaserwartung, wie auch sie sie auf Grund der Propheten hegten, nicht erfüllt hatte; der persönliche Eindruck, den sie von Jesu empfingen, und die Frucht dieses Eindruckes in ihren Herzen war stärker als der Widerspruch, in welchem sich sein Auftreten mit allen ihren anerzogenen messianischen Vorstellungen befand. (Vgl. Joh. 6, 66—69.) Und so keimte denn in ihnen, unter der Decke ihrer alten jüdischen Denkart, ein neues Leben, das Er in ihnen erzeugt hatte; das Gefühl einer Gottgemeinschaft, Gotteskindschaft, das sie hoch über das alte jüdische Verhältniß zu Gott emporhob. — Aber jene Decke war darum doch noch vorhanden, stark zusammengewoben aus allem, was ihnen von Kind auf wahr und heilig gewesen. Obwohl ihre Seelen die Freiheit der Kinder Gottes kosteten (Marc. 2, 19), so führten sie ihren Wandel doch als fromme Israeliten selbstverständlich in allen Geboten und Ueberlieferungen des geschriebenen wie ungeschriebenen Gesetzes. Aber auch in ihrem Verständniß der messianischen Weissagung waren sie nach wie vor auf ihrem altjüdischen Standpunkt; sie hielten fest an der Erwartung eines sichtbaren irdisch-himmlischen Messiasreiches, das von Israel aus die Welt theokratisch verfassen sollte. So war ihnen zwar der Messias in Jesu gekommen, aber das messianische Reich noch nicht; sie erwarteten nur von Tag zu Tage, daß ihr Meister es herstellen werde (Luc. 19, 11; Ap.-Gesch. 1, 6). — Natürlich war dieser ganze Widerspruch zwischen ihrem christlichen Innenleben, das einer schwellenden Knospe glich, und ihrem jüdischen Vorstellungskreise, der diese Knospe wie eine starre Hülle umschloß, nur dadurch möglich, daß sie die Himmelreichslehren Jesu noch nicht wahrhaft verstanden. Aber wie anders, als nach Art eines kindlichen Lernens, bei dem wohl ein wörtliches und ahnendes Verständniß eintritt, aber die volle Klarheit und Tiefe des Verstehens erst späterer Reife vorbehalten bleibt, läßt sich überhaupt das Erkennen der Jünger zu Jesu Lebzeiten denken? (Vgl. Joh. 14, 5. 8. 22.; 16, 12—15.)

3. Eindruck des Todes und der Auferstehung Jesu.

In dieser inneren Verfassung überfällt sie ihres Meisters furchtbares Todesgeschick. Kein hellerer Lichtstrahl könnte auf ihre derzeitige Denkart fallen, als das Wort der Emmauswanderer: „Er war ein Prophet, mächtig von That und Wort, vor Gott und allem Volk; unsere Hohenpriester und Oberen haben ihn dem Tode über-

liefert; — wir aber dachten, er sollte Israel erlösen" (Luc. 24, 19. 20). Sein ganzes seitherige Leben und Wirken war ihnen — was es, formell genommen, in der That war — das eines Propheten, nicht das des Messias gewesen: sie aber hatten geglaubt, daß in diesem Prophetenmantel der Messias verborgen sei, daß er denselben eines Tages mit dem Königsmantel vertauschen werde, und daß an diesem Tage die Erfüllung aller israelitischen Sehnsucht sichtbar und greifbar werde gegeben sein. Nun war diese Hoffnung vorab vernichtet, vernichtet durch ihres Volkes und seiner Oberen furchtbare Schuld. Allerdings war sie darum nicht in ihren Herzen völlig ausgelöscht. In diesen Herzen lebte die Liebe zu ihm, und mit ihr auch ein Glaube an ihn fort; ihr inneres Verhältniß zu ihm, auch wenn es keinen verkündbaren Namen getragen hätte, wäre unzerstörbar geblieben auch ohne Auferstehung. Sie würden sich an seine Wiederkunftszusage gehalten haben, die nun erst recht in ihnen aufgelebt wäre, und die an ihr sich aufrichtende liebende Hoffnung hätte sie durchs Leben begleitet. Aber eine thatkräftige, zu freudigem Wirken treibende, eine weltüberwindende Hoffnung wäre das nicht gewesen; in unfruchtbarer Sehnsucht, in müßigem, an der Nichterfüllung allmählich ermattendem Harren wäre ihr Leben hingegangen. — Vor dieser Verkümmerung ihres inneren Lebens, welche zugleich die Vereitelung aller durch sie erhofften weltgeschichtlichen Wirkungen Jesu gewesen wäre, hat das Wunder der Auferstehung sie bewahrt, ohne jedoch ihre Gesammtanschauung vorerst zu verändern. Dasselbe rein-subjectiv, psychologisch und pathologisch erklären zu wollen, ist verlorene Mühe; nur als wahrhaftiges, objectiv übernatürliches Erlebniß fügt es sich den geschichtlichen und psychologischen Bedingungen ein, unter denen es erfahren wird.[1]) Auch die Aufer-

[1]) Ich darf das hier kurz und bündig aussprechen, nachdem ich wiederholt den eingehenden Nachweis dafür angetreten habe. Vgl. meine Ausführungen gegen Holsten in den Stud. und Krit. 1870 und 1871 und in meinem Leben Jesu Bd. I.; auch die beiden Schriften von Steude, Die Visionshypothese in ihrer neuesten Vertretung, und Die Vertheidigung der Auferstehung Christi (beide 1887). Demgegenüber scheint es die neueste allein-wissenschaftliche Methode werden zu wollen, solche Untersuchungen und Nachweise nicht zu widerlegen, sondern zu ignoriren, und sich aus der neutestamentlichen Ueberlieferung irgend eine Einzelheit herauszugreifen, an die man eine das Auferstehungswunder aufhebende luftige Geschichtsconstruction anspinnen kann. Als solche Handhabe dient jetzt das προάξω ὑμᾶς εἰς Γαλιλεαν, Marc. 14, 28; Matth. 26, 32, worin man das Zeugniß jener Flucht am Charfreitag zu haben meint, die man den

stehung Jesu, ebenso wie der Messiastod, war eine Durchbrechung der jüdischen Weltanschauung der Jünger, in welcher es eine Auferstehung zu verklärtem, unsterblichem Leben vorm jüngsten Tage nicht gab; und wie sie ebendarum kein Erzeugniß ihres eignen Inneren sein kann, so hat sie ebendarum auch ihre messianischen Erwartungen zwar neu belebt, aber denselben mit nichten Genüge gethan, oder sie in durchgreifender Weise umgestaltet. Sie verlegen ihre Hoffnungen nicht etwa von da an in jene andere, höhere Welt, der er — sie konnten es nicht verkennen, — seiner Wiedererscheinung unerachtet fortan angehörte, sondern sie bleiben dabei, auf eine Wiederkunft zu warten, die ihn der Erde und seiner Gemeinde auf ihr ganz zurückschenken und so erst die Aufrichtung des erwarteten messianischen Reiches auf Erden herbeiführen soll. Nur als eine kurze, flüchtige Zwischenzeit erscheint ihnen daher seine durch die Auferstehung eingeleitete Aufnahme in den Himmel, eine Zwischenzeit, die in ihren ursprünglichen Erwartungen unvorgesehen, lediglich auf die Verschuldung des Volkes zurückzuführen sei. Ja wir nehmen wahr, daß die Jünger die nächste Zeit nach Jesu Auferstehung damit beschäftigt gewesen sind, für diesen ganzen für ihre ursprüngliche Erwartung so befremdlichen Gang der messianischen Sache erst Anhalt heiliger Schrift zu gewinnen; daß sie das Alte Testament durchwandert haben, um einsehen zu lernen, daß „der Messias solches leiden und so zu seiner Herrlichkeit eingehen müsse" (Luc. 24, 26. 27; 44—46; Ap.-G. 2, 25—28; 34—35). So ist ihnen durch die Auferstehung Jesu noch nichts erfüllt: nur ein unvergängliches Pfand dafür haben sie erhalten, daß er lebe und über alle Bosheit seiner Feinde erhaben sei, und daß er ihnen nahe sein könne, auch wenn sie ihn nicht sähen; und durch diese Erfahrung mußte allerdings ihr inneres Verhältniß zu ihm wunderbar erkräftigt und zu heroischer Bethätigung in der feindseligen Welt tüchtig gemacht werden.

Jüngern andichtet, um sie fern vom Grabe des Joseph von Arimathia unter alten galiläischen Eindrücken die Auferstehung ihres Meisters erträumen zu lassen. Die sonst so scharfsichtige „Kritik" sieht nicht, daß sie damit sich selbst ins Gesicht schlägt. Denn wenn das der ächte Kern der evangelischen Ueberlieferung sein soll, daß „er ihnen nach Galiläa vorangegangen", so müssen sie ihm, dem „am dritten Tage Auferstandenen", erst nach dieser Zeit nach Galiläa nachgefolgt sein, womit also ihr angebliches Auf- und Davonlaufen in der Nacht des Verrathes den letzten scheinbaren Anhalt verliert und positiv zurückgewiesen wird. Das Nähere in der demnächstigen dritten Auflage meines „Lebens Jesu".

4. Die Geistesausgießung

Eben hiezu gibt ein baldfolgendes neue Erlebniß, die naturgemäße Nachwirkung des Ostererlebnisses, den unmittelbaren Anstoß. Die wunderbaren Erfahrungen der Ostertage münden aus in eine Feierstunde ihrer kleinen Gemeinschaft, die sie des neuen, nicht mehr der Sichtbarkeit, aber um so mehr dem Innenleben angehörigen Zusammenhanges mit ihrem verklärten Meister vollends gewiß werden läßt. Das neue Geistesleben, das er ihnen eingehaucht, war seit Ostern höher und höher erglüht; die Stunde mußte kommen, da es in hellen Flammen aufloderte. Die Pfingsterzählung der Apostelgeschichte ist nichts anderes als das von dem Berichterstatter selbst nur halbverstandene Zeugniß dieser psychologisch durchaus verständlichen Thatsache. In einer festlichen Stunde, da die Pfingstfeier ihres Volkes sie im Nachgefühl ihrer Ostererlebnisse vereinigte, brachen prophetische Gaben, ja ekstatische Zustände bei ihnen hervor, in welchen sie die Erfüllung der Zusage des Auferstandenen, sie mit seinem Geiste auszurüsten, jubelnd ergriffen. Jene Gaben prophetischer Begeisterung und ekstatischer Rede waren nicht der heilige Geist, den er ihnen als sein eignes Verklärtwerden in ihnen geweissagt; dieser Geist, d. h. seine eigne in ihnen wirksame heilige Lebensmacht, war längst keimartig in sie eingesenkt und rang sich in ihnen empor schon seit jenen ungeheuren Erlebnissen seines Todes und seiner Auferstehung, an welche der Evangelist Johannes die Geistesmittheilung (20, 22) auch unmittelbar anschließt. Aber jene Erscheinungen waren für sie die Zeichen und Unterpfänder jenes Geistes, indem sie denselben in alttestamentlicher Weise vor allem als das Princip der Prophetengaben anzusehen gewohnt waren (Ap.-G. 2, 17 f.), und so fühlten sie sich von Stund an angethan mit der Kraft aus der Höhe, und erzielten durch dieselbe schon an jenem Tage größere Erfolge, als Jesus selbst jemals errungen hatte. Dazu kam, daß dies neue wunderbare Erlebniß sich endlich wieder mit ihrem jüdisch-messianischen Gedankengange zusammenschloß: mit einer Verallgemeinerung der Prophetengaben Gottes, mit einer „Ausgießung seines Geistes über alles Fleisch" — so hatten die Propheten geweissagt — sollte die messianische Zeit sich ankündigen und das messianische Reich anheben (Joel 3, 1—5; Ap.-G. 2, 17—21). Nun hatte Jesus, der zur Rechten Gottes Erhöhte, den ersten Act seines Königthums ausgeübt und vom Himmel herab seine Erstlingsgabe gesendet: in ihr hatte man das Angeld für die nun unaufhaltsam fortschreitende Erfüllung alles dessen, was die Propheten geredet.

So setzt sich die Anschauung der Urapostel durch und durch aus zwei ungleichartigen Elementen zusammen; neue, große, überschwängliche Lebensthatsachen fassen sich ihnen in alte, alttestamentliche Bewußtseinsformen, welche noch kein volles, sondern nur ein elementares Verständniß derselben gewähren. Namentlich in zwei Punkten tritt die hiedurch ihrer Erkenntniß gezogene Schranke scharf heraus: in dem Uebergewicht des Parusiegedankens und in der entsprechend unvollkommenen Würdigung des Kreuzestodes Jesu. Während die Triebkräfte einer verjüngten Weltgeschichte sich in ihnen regen, meinen sie am Ende der Tage zu sein. Weil sie von Anbeginn als die eigentliche Heilsoffenbarung Gottes das messianische Herrlichkeitsreich angesehen haben, so ordnet sich ihnen alles, was sie Großes erlebt, diesem Sehnsuchtsziele unter; es erscheint ihnen alles entweder als Anbahnung oder als Verzögerung dieser Hauptsache, die ihres Erachtens, nachdem einmal der Messias erschienen, nicht lange mehr ausstehen kann. Nachdem sie in den Erdentagen Jesu bereits dicht vor diesem Ziele zu stehen geglaubt, hat ihnen die Unempfänglichkeit ihres Volkes und die dadurch herbeigeführte Verwerfung des Messias nur als Hinauszögerung desselben erscheinen können, und diese Betrachtung mußte ihnen den Einblick in die ganze selbständige Größe der Thatsache auf Golgatha, dieses Angelpunktes der Weltgeschichte, vorläufig verschließen. Nicht sowohl Jesu heilige Lebensvollendung am Kreuz, nicht seine sittliche Weltüberwindung im Tode, aus der der Welt ein neues Leben erblühen sollte, hatten sie mitgefühlt, als vielmehr das unendliche Leid darüber, daß Israel seinen gottgegebenen Heiland verworfen und verscherzt hatte. Nun — sagten sie sich — hat ihn Gott zurückgenommen in seinen Himmel, da die Leute seiner nicht werth waren; aber er hat den Schuldigen, denen noch immer eine gewisse Unwissenheit zu Gute gerechnet werden kann (Ap.-G. 3, 17), noch eine letzte Frist der Buße und Bekehrung gegönnt. Nehmen die Leute dieselbe wahr, dann — vertrauten sie — werde Gott ihn seinem Volke wiederschenken und alles durch ihn hinausführen, was er gnädig verheißen. Nehmen sie sie nicht wahr, sondern beharren auf ihrem Frevel, dann werde der unaufhaltsame Tag des Herrn ihnen zum Gericht kommen, — zu jenem Gericht, dessen Vorgefühl auf allen ernsteren Gemüthern in Israel lag, und das eine aus israelitischem Gesichtskreis angestellte prophetische Betrachtung der Weltgeschichte kaum anders als für den Anbruch des allgemeinen Weltgerichts nehmen konnte. — Gewiß wird ja diese

einseitig zukunfts-sehnsüchtige Auffassung des Heils der vollen Bedeutung dessen, was die Jünger an Jesu erlebt, noch weit nicht gerecht. Sie ist noch nicht im Stande, den Vollsinn dessen, was über die alttestamentliche Erwartung hinaus, ja wider dieselbe göttlich Großes geschehen war, denkend und lehrend zu entfalten und so das Christenthum in seiner ganzen Neuheit und Eigenart gegenüber dem Judenthum ins Licht zu stellen; — das blieb einem Anderen vorbehalten, der dazu anders als die Urapostel geartet sein und erleben mußte. Aber für diese war jener noch jüdisch-verschränkte Standpunkt nicht nur der vorerst unvermeidliche, sondern auch der für ihre nächste Aufgabe allein geeignete. Gerade diese jüdische Form und Schranke bringt das Evangelium dem jüdischen Volke, dem es zuerst dargeboten werden mußte, so nahe wie möglich: vermittelst ihrer ist es gelungen, die Urgemeinde herzustellen, dieses unvergleichlich edle und für alle Welt segensreiche grüne Reis an dem verdorrenden Stamme der alttestamentlichen Volksgemeinde.

Machen wir nun die Probe, ob und wie von diesem allein geschichtlich-möglichen Standpunkt der Urapostel aus die spärlichen und bruchstücklichen Mittheilungen der Apostelgeschichte sich zu einem lebendigen Ganzen erschließen. —

Zweites Kapitel.

Die urapostolische Predigt.

1. Die Zeugnisse.

Die Apostelgeschichte theilt in ihrer früheren Hälfte eine Reihe von Ansprachen und Vertheidigungen des Petrus, ein Gemeindegebet, ein Lehrgespräch des Armenpflegers Philippus und die Vertheidigungsrede seines Amtsgenossen Stephanus mit. Alle diese Stücke können als Zeugnisse der urapostolischen Lehrweise angesehen werden, indem sie, wenn auch natürlich nur auszugsweise erhalten und von dem Geschichtschreiber irgendwie neuverfaßt, doch eine Eigenart aufweisen, welche sicher nicht die des Lucas ist. Von diesen Zeugnissen erfordert die Rede des Stephanus eine gesonderte Betrachtung, da in ihr ein eigenthümlicher Standpunkt hervortritt: die übrigen alle lassen sich als gemeinsamen Ausdruck der ersten Jüngerschaft ansehen,

deren mannhaftester und beredtester Sprecher offenbar Petrus gewesen ist.

2. Jesus der Christus.

Es ergibt sich von selbst, daß die Apostel, nachdem der Zeugengeist einmal in ihnen erwacht war, ihrem Volke nichts Dringenderes zu verkünden hatten, als daß der von ihm verworfene und gekreuzigte Jesus dennoch der Messias sei. Hieraus ergibt sich das einfache christliche Grundbekenntniß: Jesus ὁ Χριστός (2, 38), und dies Bekenntniß führt nun zur Ausprägung des Doppelnamens Ἰησοῦς Χριστός, eines Namens, der in den Evangelien nur ausnahmsweise angewandt, natürlich nur von einem Jesusgläubigen gebraucht werden konnte. Noch ist der appellativische Sinn des Christusnamens vollkommen lebendig: ὁ Χριστὸς αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ), „Gottes Gesalbter" heißt es 3, 18, und ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεός 4, 27; 10, 38. Die Christologie, welche diesem Bekenntniß und seiner Verkündigung zu Grunde liegt, ist die einfache der synoptischen Evangelien, und es bestätigt sich hier, daß wir Recht hatten, dieselbe auch im vierten Evangelium als die grundlegende, auf Jesu eignem Bewußtsein und Zeugniß beruhende zu behandeln. Durchaus wird Christus unterschieden von „Gott", und zu demselben in ein durchaus menschliches Abhängigkeitsverhältniß gesetzt. Was Jesus ist, das ist er durch Gottes Willen und freie That: „Gott hat ihn gesalbt mit heiligem Geist und Kraft", heißt es in der hierin besonders ausdrucksvollen Predigt des Petrus vor Cornelius, — „Gott hat durch ihn dem Volke Frieden verkündigt"; „Gott war mit ihm, so daß er alle heilen konnte, welche vom Teufel bewältigt waren"; „Gott hat ihn bestimmt zum Richter der Lebendigen und der Todten" (10, 38—42). Nicht anders in der Pfingstpredigt: Gott ist's, der ihm „verliehen" hat, den heiligen Geist aussenden zu können; Gott hat ihn „zum Herrn und Messias gemacht" (2, 32. 33. 36). Kein Ausdruck findet sich, der irgendwie über die Vorstellung eines vom Geiste Gottes ganz erfüllten und getriebenen Menschen hinausginge. Man hat in der Bezeichnung Jesu als κύριος, die in der Apostelgeschichte gangbar wird, einen solchen zu finden gemeint, indem man dieselbe als Uebertragung des alttestamentlichen Jehovahnamens auf Jesum ansah. Allein in der Stelle 2, 34 spricht sich Petrus über Sinn und Ursprung dieses Huldigungsnamens ganz anders aus. Er entnimmt denselben dem Eingang des 110. Psalms: „Jehovah hat gesagt zu meinem (des prophetischen Dichters) Herrn: Setze dich zu

meiner Rechten". Nicht also in dem dort redend eingeführten Jehovah, sondern in dem im Namen Jehovahs angeredeten Könige wird Jesus wiedererkannt; er ist „Herr" seit seiner Erhebung zur Rechten Gottes, welche als die Einnahme des messianischen Thrones gedacht wird. Nach der Stelle 2, 36 hat Gott Jesum zum κύριος gemacht, nämlich durch Erhebung zu seiner Rechten: hätte der κύριος-name den Sinn ewiger Gottheit, so wäre dieser Ausdruck unmöglich, denn Zu etwas gemacht-werden und Von Ewigkeit etwas sein schließt sich aus. — So ist auch von einer Präexistenz Jesu mit keinem Worte die Rede. Hat Jesus dahin gehende Aussprüche gethan, wie wir nach dem Johannesevangelium annehmen müssen, so können dieselben von den Jüngern jedenfalls nicht dahin verstanden worden sein, als wäre die anthropocentrische Christologie, die sie bekennen, nicht die richtige. Auch der 3, 20 gebrauchte Ausdruck τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Ἰησοῦν Χριστόν, d. h. „den euch bestimmten Jesus Christus" enthält keine Präexistenz, da das πρό hier überhaupt keine zeitliche, sondern eine räumliche Bedeutung hat.[1]) — Was die weiteren Namen dieses χριστὸς καὶ κύριος angeht, so kommt der „Menschensohn" noch einmal vor, im Munde des sterbenden Stephanus (7, 56; wahrscheinlich in Anspielung auf Matth. 26, 64); in den Gebrauch der Gemeinde ist diese halbverschleierte Selbstbezeichnung Jesu begreiflicherweise nicht übergegangen. Auffallender ist, daß der petrinische Theil der Apostelgeschichte auch den Namen „Gottessohn" nicht kennt; denn die einzige Stelle, die ihn im textus receptus hat — 8, 37 — ist unächt.[2]) Zwar die Bezeichnung Gottes als „des Vaters" findet sich sowohl in Jesu als des Petrus Munde (1, 4. 7; 2, 33), aber die entsprechende Selbstbezeichnung Jesu scheint nicht von Anbeginn im Sprachgebrauch der Jünger gewesen zu sein. — An ihrer Statt erscheint zu unsrer Ueberraschung als Lieblingsbezeichnung für Jesum der „παῖς θεοῦ", was nicht mit „Kind", sondern mit „Knecht" zu übersetzen ist: es ist der Gottesknecht des Deuterojesajah, in welchem die Urgemeinde das Characterbild ihres Herrn am ausdrucksvollsten wiedergefunden hat (vgl. 3, 13 u. 26; 4, 27 u. 30; Matth. 12, 17—21). Und allerdings, unter keinem anderen alttestamentlichen Bild und Namen hätten die Urapostel ihrem Volke Jesum wirksamer

---

[1]) προχειρίζειν = etwas vor die Hand nehmen.

[2]) Zuerst 9, 20, im Munde des Paulus kommt der Name ὁ υἱός τοῦ θεοῦ vor, offenbar im gangbar-messianischen Sinne.

als den Messias verkündigen können; eine ganze Apologetik lag in diesem Begriff. Wenn man sich daran stieß, daß Jesus die äußere Königsherrlichkeit, welche man vom Messias erwartete, nie gezeigt, — hier war (nach damals geltender Auslegung) eine Messiaszeichnung heiliger Schrift, die von jener äußeren Herrlichkeit gänzlich absah und gerade das zu den Kennzeichen des erwählten Gotteslieblings rechnete, daß er „der Allerverachtetste, ohne Gestalt noch Schöne" sei; während andererseits dasjenige, was an dem Gottesknechte jenen anscheinenden Mangel vollauf ersetzte, seine Geduld und Anspruchslosigkeit, sein mildes Erbarmen, seine Selbstaufopferung im Dienste Gottes, sein ganzer religiös-idealer Character, wie eben der schlechthinige Name „Knecht Gottes" ihn ausdrückt, dem Volke das Characterbild Jesu aufs lebendigste ins Gedächtniß rufen mußte. — An diese Verkündigung Jesu als des „Gottesknechtes" schloß sich so aufs nächste und innigste das Zeugniß seiner Unschuld und Gerechtigkeit, seiner Sündlosigkeit, welches die Apostel mit besonderem Nachdruck ablegten (3, 14. 15; 4, 27 u. 30; 7, 52). Dasselbe mußte um so eindrucksvoller sein, als es im eignen Bewußtsein des Volkes nur lauten Wiederhall finden konnte und doch mit dem Schicksal, welches dasselbe dem „heiligen und gerechten Gottesknechte" bereitet hatte, in so schreiendem Widerspruch stand. — Aehnliche Dienste leistete ein anderer alttestamentliche Typus, die Gestalt jenes „Propheten" katexochen, welcher 5. Mos. 18, 15—19 als ebenbürtiger Nachfolger Mosis geweissagt und dem Volke unter Androhung der Todesstrafe für die Ungehorsamen zu unterthänigem Gehör empfohlen war. Auch in diesem „Propheten" erblickte die damalige Schriftauslegung oder doch der Volksglaube den Messias (vgl. Joh. 6, 14), und indem Petrus dem Volke Jesum gerade in dieser Gestalt vor Augen stellte, erinnerte er dasselbe nicht nur an das von allen unbestrittene hochprophetische Auftreten Jesu, sondern rechtfertigte zugleich den anscheinend unmessianischen Character dieses Auftretens, indem hier die Schrift selbst einen vorerst nicht königlich, sondern prophetisch erscheinenden Messias weissagte. So scheint überhaupt die lebendige Vorführung des prophetischen Amtes Jesu, wie das bei der frischen Erinnerung der Jünger wie des Volkes auch kaum anders möglich war, ein Hauptelement der urapostolischen Predigt gebildet zu haben. Noch die Predigt des Petrus vor dem römischen Hauptmann Cornelius knüpft an die großen Begebenheiten einer jüngstvergangenen Zeit als an Allbekanntes an und führt sie in lebendigen Zügen vor: das

Auftreten des Täufers, die Heilspredigt Jesu von Galiläa an bis Jerusalem, seine Wunderthaten und Krankenheilungen, seinen schmachvollen Tod, mit welchem sein Volk ihm alle seine Wohlthaten gelohnt hatte (10, 37 f.). Wievielmehr durften die Apostel ihre eignen Landsleute an die Zeichen und Wunder erinnern, die Jesus vor allem Volke gethan, und die nun sie, die Jünger, in Seinem Namen fortsetzten (2, 22 f.; 3, 12 f.). Lauter Erinnerungen, welche den Besseren und Empfänglichen im Volke durchs Herz gehen mußten, das furchtbare Gotteswort zu bedenken: „Wer diesen Propheten nicht hören wird, deß Seele soll ausgerottet werden aus dem Volke" (3, 23).

3. Die Predigt des Todes und der Auferstehung Jesu.

So geht die apologetische Predigt von selbst in die anklagende, das Volk seiner Sünde zeihende und zur Buße rufende über. Naturgemäß erreicht dieselbe ihren Höhepunkt, indem sie die Kreuzigung Jesu berührt. Man fühlt noch den ganzen tiefen Schmerz und die sittliche Entrüstung der Jünger durch, wenn ihre Predigt dem Volke zuruft: „Ihr Männer von Israel, — den Mann, der von Gott euch erwiesen war durch Machtthaten, Zeichen und Wunder, welche Gott in eurer Mitte durch ihn that, wie ihr selber wisset, — den habt ihr durch die Hände der Gottlosen ans Kreuz geheftet und umgebracht"; „Jesum den Knecht Gottes habt ihr dahingegeben und ihn verleugnet vor dem Angesicht des Pilatus, welcher urtheilte ihn freizugeben, ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet, und gebeten, daß euch ein Mörder begnadigt werde, und den Herzog des Lebens habt ihr getödtet" (2, 22. 23; 3, 13—15). So tönt die furchtbare Anklage durch die Volkspredigten wie durch die Verantwortungen vorm hohen Rathe hindurch, bis in die Vertheidigungsrede des Stephanus hinein: — „Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt, und getödtet die, welche zuvorverkündigten das Kommen des Gerechten, dessen Verräther und Mörder ihr nun geworden seid" (7, 52): kaum, daß die noch zur Buße Raum lassende Wendung: „Ich weiß, daß ihr's aus Unwissenheit gethan habt, wie auch eure Oberen" (3, 17), die Schwertesschärfe des richtenden Vorhaltes in etwas mildert. — Aber nirgends mischt sich in diese Erörterungen des Kreuzestodes eine Andeutung, daß derselbe etwas Heilsnothwendiges gewesen; daß er zur Sühne der Sünden des Volkes, zur Genugthuung vor Gott erforderlich gewesen sei. Man hat dieses für unsere dogmatische Gewöhnung zwiefach befremd-

liche Schweigen damit erklären wollen, daß dem Volke die Lehre vom leidenden Messias noch zu fremdartig gewesen sei;[1]) aber dieser wunderliche Erklärungsversuch richtet sich selbst. War Jesus der Messias, so war er jedenfalls ein leidender Messias geworden: diese Thatsache ließ sich nicht wegbringen, und wenn sie dem Volke unverständlich war, ja ihm zum bitteren Aergerniß gereichte (1. Kor. 1, 23), so mußten die Apostel sie ihm um so mehr als heilsnothwendig erklären; — vorausgesetzt, daß sie selbst eine solche Erklärung besaßen. Aber auch da, wo alles darauf hindrängt, sie zu geben und kein denkbares Hinderniß im Wege steht, wie z. B. bei der Bekehrung des Kämmerers aus Aethiopien (8, 26 f.), erfolgt sie nicht. Der Fremdling liest das 53. Kapitel des Jesajah, das wie keine andere Schriftstelle den Gedanken des stellvertretend-sühnenden Leidens hergab; er fragt den Philippus, von wem der Prophet rede, und dieser deutet ihm die dunkle Schrift auf Jesum; aber mit keiner Sylbe wird dabei das „Fürwahr, er trug unsere Schuld; die Strafe liegt auf Ihm, auf daß wir Frieden hätten", berührt: nur die Unschuld und die Geduld des Leidenden und seine schließliche Erhöhung wird aus dem Propheten hervorgehoben. Das kann nicht zufällig sein. Und nimmt man nun hinzu, daß die polemischen Reden der Apostelgeschichte die Sündenvergebung einfach an Buße und Bekehrung knüpfen, ohne dabei auf den Tod Jesu Bezug zu nehmen; daß der Jacobusbrief ganz ebenso verfährt und des hohenpriesterlichen Amtes Christi mit keinem Worte gedenkt; ferner, daß der Brief an die Hebräer, aller Wahrscheinlichkeit nach an die jerusalemische Gemeinde gerichtet, bei dieser die Unbekanntschaft mit dem Hohenpriesterthum und Opfertode Jesu voraussetzt, so kann man nicht weiter zweifeln, daß ein Lehrpunkt, der hernach im paulinischen Christenthum den Angelpunkt bilden sollte, in Jesu eigner Lehre aber erst spät und nur in wenigen prophetischen Andeutungen aufgetreten war, welche die Jünger niemals verstanden hatten, auch jetzt noch dem urapostolischen Bewußtsein nicht aufgegangen war.[2]) Nicht als hätten Urapostel und Urgemeinde Jesusworte wie Matth. 20, 28; 26, 28 nicht gehabt; jede Abendmahls-

[1]) So Weiß a. a. O. S. 128.

[2]) Man beruft sich für das Gegentheil wohl auf 1. Kor. 15, 3: παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς. Aber Paulus dürfte bei dem ὃ καὶ παρέλαβον lediglich an die Ueberlieferung der Thatsache denken, die er dann mit der ex suis gewonnenen religiösen Deutung den Korinthern überlieferte.

feier rief ihnen ja das „Für euch", die Rückbeziehung des Todes Jesu auf das Passah und das Bundesopfer ins Gedächtniß: aber dieser Gedanke hatte sich offenbar mit ihrer Gesammtanschauung vom Messiasthum noch nicht organisch verbunden, so daß sie mit demselben in ihrer Verkündigung nichts anzufangen wußten. Auch war der ganze ihre theuersten Hoffnungen durchkreuzende Eindruck seines Leidens und Sterbens ohne Zweifel noch zu frisch und stark, um einer ganz entgegengesetzten Betrachtung und inneren Erfahrung, der Betrachtung und Erfahrung seines Todes als eines besonderen Trostquells Raum zu geben. Der ganze Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu aber, den sie mitgelebt und der in Jesu eignem Sinne nichts weniger als auf ein Unterliegen am Kreuz, vielmehr auf einen Sieg durch das Wort der frohen Botschaft zur Errettung seines Volkes angelegt war (Matth. 23, 37), gab ihnen ein verhältnißmäßiges Recht, den gewaltsamen Tod des Messias als eine Durchkreuzung der Gnadenabsichten Gottes anzusehen. — Sie waren darum doch nicht in Verlegenheit, denselben mit ihrem Gottes- und Heilsglauben zu reimen. Als fromme Israeliten gewohnt, in der Geschichte ein Ineinanderspielen menschlicher Freiheit und göttlicher Weltregierung zu erblicken, bei welchem Gott der ersteren weiten Spielraum gewähre, um dann auf Umwegen dennoch zu seinem Ziel zu kommen, sagten sie sich, daß auch diese Durchkreuzung der Heilsabsichten Gottes von ihm vorgesehen und zugelassen sei, um dann durch die Auferweckung des Gekreuzigten ausgeglichen zu werden, und indem sie sich mit diesem Gedanken an ihre heiligen Schriften wandten, fanden sie in denselben hiefür Bestätigung. Namentlich jenes 53. Kapitel des Jesajah sagte ihnen, daß es Gottes Rath und Wille gewesen sein müsse, seinen gerechten Knecht wie einen Missethäter leiden und durch seines Volkes Sünde sterben zu lassen. Aber dort stand auch: „Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, dann wird er in die Länge leben, — wer will seines Lebens Länge ausreden?", und Psalmstellen redeten davon, daß auch das Fleisch des Gerechten in Hoffnung ruhe, und daß Gott seinen Heiligen nicht werde die Verwesung sehen lassen (2, 25 f.). Das hatte sich ihnen nun an Jesu tröstlich und herrlich erfüllt. Und so mahnten sie das Volk an den Tod Jesu nie, ohne hinzuzufügen: was geschehen sei, das sei „nach Gottes beschlossenem Rath und Vorsehung geschehen" (2, 23; 3, 18), und sei, da der Heilige Gottes unmöglich vom Tode habe gehalten werden können, auch herrlich wieder auf-

gehoben durch seine Auferstehung, deren Augenzeugen sie seien (2, 31. 32; 3, 15; 4, 10). Damit war das Aergerniß des Kreuzestodes vollständig gehoben für sie wie für das Volk, und es begreift sich, welch überwältigenden Eindruck im Zusammenhang mit allen Erinnerungen und Schuldgefühlen des Volkes das feste, freudige, fühlbar wahrhaftige Zeugniß machen mußte: „Gott hat ihn auferweckt am dritten Tage und ihn uns erscheinen lassen; wir haben mit ihm gegessen und getrunken nach seiner Auferstehung von den Todten" (10, 40. 41). Um so mehr, als zum Zeugniß der Worte nun auch das der Zeichen und Wunder hinzukam: es geschahen Zeichen und Heilwunder durch ihre Hände, die man nicht leugnen konnte, und triumphirend wiesen sie darauf hin, daß das nicht die Wirkung ihrer Kraft und Frömmigkeit sei, sondern die Wirkung des Glaubens an Ihn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, den Gott durch solche Thaten herrlich bezeuge (3, 12—16).

4. Das künftige und das gegenwärtige Heil.

Nun war freilich Jesus durch seine Auferstehung dem Volke nicht wiedergeschenkt. Nicht einmal erschienen war er ihm; nur seinen vorerwählten Zeugen hatte er sich gezeigt, damit diese ihn als den von Gott erwählten Retter und Richter verkündigen könnten (10, 40—43). Denn Israel hatte ihn durch seine Versündigung verscherzt, und sollte ihn nur wiederhaben, wenn es sich von dieser Versündigung bekehrte; Gott hatte ihn in seinen Himmel zurückgenommen, gleichsam um abzuwarten, ob das Volk seine Frevelthat bereuen und sich seines Messias wieder würdig machen werde. Es ist namentlich die Stelle 3, 19—21, in welcher diese uns fremdartige, aber den Uraposteln in ihren Gedankengängen durchaus naheliegende Anschauung hervortritt. „So thuet nun Buße und bekehret euch, damit ausgelöscht werden eure Sünden; auf daß Zeiten der Erquickung kommen mögen vom Angesichte des Herrn, und er den euch zugedachten Messias Jesus sende, — den der Himmel beherbergen muß bis zu den Zeiten der Herstellung alles dessen, was Gott durch den Mund seiner heiligen alten Propheten geredet hat." Kraft dieser Anschauung waren den Jüngern gewissermaßen die Tage Johannis des Täufers wiedergekehrt für das Volk, aber in höherer Weise. Wieder erging der Bußruf im Namen des nahegerückten Himmelreiches; aber dieser Bußruf war verschärft durch den Vorhalt der inzwischen begangenen denkbar größten Sünde, der Verwerfung des Gesalbten des Herrn. Wieder ward dem Volke zum Siegel dieser Buße und zum Pfande der

göttlichen Vergebung die Taufe dargeboten, aber nun nicht mehr als bloße Wassertaufe auf den kommenden Größeren, sondern als Wasser- und Geistestaufe auf den Namen Jesu als des Messias, der da wiederkommen sollte zum Weltgericht (2, 38; 10, 42. 43). — Diese letzte Frist der Buße und Bekehrung konnte ihrer Natur nach nur eine kurze sein. War der ursprüngliche Heilsplan Gottes nur unterbrochen durch des Volkes Sünde, hatte lediglich um derentwillen auf eine zweite Ankunft des Messias vertagt werden müssen was nach den Propheten schon die erste und einzige hatte bringen sollen, dann konnte der große Tag des Herrn nur nahe vor der Thür sein. Mit der Geistesausgießung zugleich hatte der Prophet (Joel 3, 1 ff.) die eintretenden Vorzeichen des Weltgerichts geweissagt: „Wunder oben am Himmel und unten auf Erden, Blut, Feuer und Rauchdampf", und nicht umsonst hatte Petrus in der Pfingstpredigt 2, 16 f., da er die Geistesausgießung aus der Weissagung des Joel erläuterte, diese Worte mit angeführt: wenigstens Israels Himmel war von blutigen Feuerzeichen des nahenden Gottesgerichtes bereits drohend bedeckt. Auf dem dunklen Hintergrunde dieses Zukunftsbildes hebt die eigentliche Heilspredigt der Apostel sich ab: „in keinem Anderen (als in Jesu) ist die Errettung, das Heil (σωτηρία), — denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in welchem wir gerettet werden sollen" (4, 12). In letzter Stunde war ihr Volk vor die letzte Wahl gestellt. Blieb es jetzt unbußfertig, ungläubig, so verwandelte es seine Sünde, die jetzt noch als Unwissenheitssünde Vergebung finden konnte, (3, 17. 19) in muthwilligen Frevel, in die Todsünde, auf welche das Wort zutraf: „Welche Seele denselben Propheten nicht hören wird, die soll ausgerottet werden aus dem Volke" (3, 23). Wer dagegen sich bekehrte und gläubig auf den Namen Jesu taufen ließ, der durfte der Vergebung seiner Sünden gewiß sein; dem ward in dieser Taufe der Name Jesu aufgeprägt als der Name seines Herrn, der ihn als den Seinen unter seine Fittige nehmen werde, wenn die Stürme des Gerichts losbrächen, — der Name, den er dann anrufen durfte in der letzten Noth, um zu den Geretteten zu gehören; — „und wird geschehen, wer den Namen des Herrn anrufen wird, der wird errettet werden" (2, 21). — Es ist, nur ganz aus der israelitischen Weltanschauung und Zeitlage heraus gedacht, doch die ganze volle christliche Heilsverkündigung: Jesus der alleinige Mittler, der Gemeinschaftstifter zwischen Gott und Menschen, und der Glaube an Ihn

darum die entscheidende Herzensthat, durch welche der Mensch sein ewiges Heil ergreift; sichtlich arbeitet sich in der urapostolischen Predigt die Idee des πιστεύειν εἰς αὐτόν heraus (3, 16; 10, 43), als die positive Seite der μετάνοια, die von dieser so wenig getrennt werden kann als jene von ihr. Daß in der israelitischen Fassung, in welcher die Apostel das christliche Evangelium zur Zeit allein predigen konnten, das Heil sich wesentlich in die Zukunft verlegte, auf jenen nahegedachten Tag der letzten Entscheidung, an dem die Erfüllung aller Hoffnungen Israels wie ein Phönix aus den Flammen des Weltgerichts aufsteigen sollte, das war allerdings eine Einseitigkeit und Befangenheit, eine formale Schranke ihrer Erkenntniß. Aber sachlich kam die Gegenwärtigkeit des Heiles, wie sie Jesus, der künftigen Vollendung unbeschadet, gepredigt und gestiftet hatte, darüber doch nicht zu kurz. Das Heil ward als gegenwärtiges angeschaut und war in der That als gegenwärtiges gegeben in dem Besitz des heiligen Geistes. Derselbe war ja unendlich mehr als der Quell prophetischer Gaben, und wenn man das, was er Mehreres und Besseres war, auch vor der Hand nicht in diesen Namen befaßte, — das fühlte man doch den Aposteln und allen Gläubigen an, daß eine höhere Macht in ihnen wirksam war als man sie in Israel kannte, daß ein neues Wesen in Glaube, Hoffnung und Liebe in ihnen zur Welt geboren war, von dem jeder Aufrichtige sich gestehen mußte, daß es die Kindeszüge Gottes trage. Und sie selbst, die Träger dieses neuen Wesens, fühlten, daß es so sei, und wußten, wer also in ihnen mächtig sei. Sie fühlten sich als die ersten wunderbar zusammengefügten Steine eines Gottesbaues, welcher in der That das von Jesu gegründete Reich war, wenn sie auch diesen Namen nicht darauf anwandten, sondern ihn dem nahe-erwarteten Herrlichkeitsreiche vorbehielten. Diesem Gefühle des gegenwärtigen Heils, der in der That von Jesu dem Christ bereits vollzogenen Stiftung des Gottesreiches gaben sie Ausdruck, indem sie den sie verfolgenden Machthabern Israels triumphirend ein Psalmwort entgegenhielten, das Jesus selbst bereits prophetisch auf sich angewandt hatte: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden" (4, 11); der von euch Verworfene und schmachvoll Getödtete ist bereits der Pfeiler eines neuen Gottesbaues in Israel, den Menschenhände weder gefügt haben noch umstürzen werden.

Drittes Kapitel.

Das Leben der Urgemeinde.

Dieser göttliche Neubau, den Jesus durch die Predigt seiner Apostel auf Erden begonnen hatte, war zunächst die Urgemeinde. Ihr Leben bietet uns zu der nur in kurzen Skizzen mitgetheilten urapostolischen Predigt eine willkommene Ergänzung, indem sie diese Predigt jedenfalls viel vollständiger empfangen hat, als dieselbe uns vorliegt. Eine Ergänzung auch insofern, als in diesem ganzen Urchristenthum das Leben, die Fülle und Reinheit des neuen Wesens in Christo den noch unentwickelten Lehrausdruck naturgemäß überragt und in unmittelbarem Triebe Grundsätze verwirklicht, welche noch in keiner Weise Gegenstand der Ueberlegung geworden sind. Auch dies Gemeindeleben freilich bewegt sich in ähnlichen Hüllen und Schranken wie die urapostolische Predigt, in den Schranken des jüdischen Volksthums und Gesetzeswesens, während es seine christliche Eigenart in eigenthümlichen Einrichtungen auszuprägen nur eben beginnt. Um so mehr tritt uns in seinen unmittelbaren Lebensäußerungen ein Spiegel des Geistes und der Lehre Jesu von hoher Reinheit entgegen. 1. Biblisch-theologische Bedeutung der Urgemeinde.

Wie das in dem ganzen israelitischen Ursprung der messianischen Sache lag, war in der Urgemeinde von vornherein kein Gedanke daran, sich von dem jüdischen Gemeinwesen zu scheiden. Im Gegentheil, man betrachtet das messianische Heil als ein dem jüdischen Volke zuerst und insbesondere zugedachtes, und lebt der Hoffnung, dasselbe auch als Ganzes dafür zu gewinnen. Der Blick auf die Heidenwelt fehlt zwar nicht völlig, — „Euer und eurer Kinder ist diese Verheißung, heißt es in der Pfingstpredigt — und aller, die noch ferne sind, welche Gott der Herr herzuführen wird“ (2. 39). Aber eben diese Worte zeigen, daß die Apostel an eine von ihnen zu unternehmende Heidenmission von vornherein nicht dachten, sondern Gotte es überließen, wie er sein Heil an die Heidenwelt bringen werde. Ohne Zweifel dachte man auf Grund von Jesajah 60, daß das messianische Reich zuvörderst in Israel, unter seinem demnächst vom Himmel wiederkehrenden Haupte, Gestalt gewinnen, und dann erst die Heranziehung der Masse der Heiden zu dem- 2. Stellung im Judenthum.

selben stattfinden werde.[1]) So bildete die Urgemeinde eine durchaus innerjüdische Erscheinung; sie war, wie es Ap.-G. 24, 14 heißt, eine αἵρεσις, ein durch besondere Anschauungen und Uebungen zusammengehaltener Verein in der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft, so wie auch die Pharisäer oder Essener solche αἱρέσεις waren (26,5); sie nahm am jüdischen Tempel und an der jüdischen Synagoge theil (2, 46; 3, 1; 9, 2 u. 20); ohne Zweifel haben ihre Mitglieder auch noch vielfach an jüdischen Opferhandlungen sich betheiligt (Vgl. 21, 20—24). Aber in den besonderen Andachtsversammlungen, welche sie in einer Halle des Tempels oder in Privathäusern hielten, wehte ein anderer Geist als in den jüdischen Gottesdiensten: hier waren die Stimmen der Propheten und Psalmen wieder aufgewacht, um in einer zuweilen bis zur Entzückung gehenden Begeisterung „Jesum, den heiligen Knecht Gottes" zu feiern (vgl. 4, 24—31). — Und auch in sichtbarer Weise war die Neuheit und Eigenart der christlichen Sache gewahrt durch die Stiftungen Jesu, Taufe und Abendmahl. Durch die Taufe (— in der johanneischen Form der Untertauchung —) schied man sich von dem ungläubigen Israel, das seinen Messias gekreuzigt hatte, bekannte sich zu ihm als dem Herrn und Heiland, und trat in die Genossenschaft seiner Jünger ein. Es war selbstverständlich die ursprüngliche Taufe einfach auf den Namen Jesu (2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5), und zwar Taufe nur von Erwachsenen, Mündigen; alles was man in die Apostelgeschichte von Kindertaufe hineingelesen hat, ist pure Phantasie.[2]) So setzte sie die Buße und Bekehrung des Täuflings, und seinen Glauben an

---

[1]) Ein Nachklang dieser Anschauung s. Apok. 21, 26; 22, 2. Daß die Worte Matth. 28, 18. 19 eine erst später formulirte Zusammenfassung der nur allmählich erkannten Aufträge Jesu sind, haben wir aus Anlaß der trinitarischen Taufformel schon oben bemerkt; es bestätigt sich hier hinsichtlich des „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker".

[2]) Man hat sich berufen auf das wiederholte „Er ließ sich taufen mit seinem ganzen Haus"; aber wer sagt uns, daß zu diesem Haus auch unmündige Kinder gehört haben? Die Möglichkeit apostolischer Kindertaufe scheitert schon an der Argumentation des Apostels Paulus in 1. Kor. 7, 14, wo er die Kinder christlicher Eltern mit nicht-christlichen Ehegatten auf gleiche Linie stellt und sie um ihres Lebenszusammenhanges mit christlichen Eltern, nicht um empfangener Taufe willen, ἅγια nennt. Aber noch durchschlagender ist der Gesichtspunkt, daß, wenn eine Tradition apostolischer Kindertaufe existirt hätte, das Schwanken der Kirche über die Kindertaufe noch in den Zeiten Tertullians und Augustins unmöglich gewesen wäre.

den Namen Jesu, als in dem allein Heil sei, selbstverständlich voraus (2, 38. 41). Eben darum konnte die Wassertaufe in der Regel sich zugleich als Geistestaufe darstellen; jene prophetisch-ekstatischen Erscheinungen, welche am Pfingstfest die ersten Hundertundzwanzig des Geistesbesitzes gewiß gemacht hatten, kehrten in der Regel bei der Taufe wieder und kennzeichneten sie als Taufe mit heiligem Geist. Nicht als hätte die Urgemeinde die Geistesmittheilung an das Wasserbad gebunden gedacht. Ueber den Cornelius und seine Angehörigen kommt der Geist, ehe das Taufwasser sie berührt (10, 44—48), und die Pfingstjünger haben ihn, so viel wir wissen, selbst ohne nachfolgende Wassertaufe empfangen; dagegen bei den Samaritern, welche Philippus tauft (8, 14—17) bleiben die Geisteszeichen aus und treten erst nachher auf der Apostel Gebet und Handauflegen ein. Aber es begreift sich, daß der feierliche Taufmoment, in welchem Buße und Glaube zur entscheidenden That ward, in der Regel einen Höhepunkt des inneren Lebens bildete, in welchem die neue Begeistung desselben auch in jenen dem Urchristenthum zum Gemeingut gewordenen prophetischen Erscheinungen hervortrat. — Diejenigen nun, welche sich so durch das Wahrzeichen der Sündenvergebung und des neuen Wesens in Christo von der Welt geschieden, feierten dann im h. Abendmahl, im „Brodbrechen", wie die Apostelgeschichte es nennt, ihre Gemeinschaft mit Ihm und unter einander. Es war ihrer Natur nach eine häusliche Feier, aber nicht familienweise begangen wie das jüdische Passah, sondern vielmehr die Gemeinde selbst als Familie darstellend, wenn auch wahrscheinlich die Größe derselben eine Theilung in verschiedene Gruppen gebot; ein wirkliches und regelmäßig wiederholtes Mahl, welches mit der Gemeinschaft des Herrn auch die brüderliche Liebe unter einander feiernd darstellte (1. Kor. 10, 16.—17; 11, 20 ff.), und darum später „Agape" (d. h. Liebe, Liebesmahl) genannt wurde (Ap.-G. 2, 46; Brief Jud. v. 12). So erneute sich immer wieder jener unvergeßliche Abschied, da Er in ihrer Mitte die Zeichen und Pfänder seiner durch den Tod hindurch reichenden Gemeinschaft gestiftet; und an der Feier seiner Liebe bis in den Tod und über den Tod hinaus entzündete sich immer von neuem die Liebe unter einander, die er als das „neue Gebot" und als das Kennzeichen seiner Jüngerschaft ihnen scheidend ans Herz gelegt hatte. —

3. Die Bruderliebe und das irdische Gut.

Eine besondere Aeußerung dieser Bruderliebe ist vorzugsweise berühmt geworden, die sogenannte Gütergemeinschaft der Urgemeinde. Auch für die biblisch-theologische Betrachtung ist es von Werth, festzustellen, daß es sich bei derselben in keiner Weise um ein socialistisches Versuchsunternehmen gehandelt hat. Ein solches würde eine statutarische Abschaffung des Privateigenthums und eine gemeindliche Verwaltung des Gesammtvermögens, ja ein Abliefern des Einzelerwerbs an eine gemeinsame Kasse, sowie eine Austheilung des täglichen Bedarfs an sämmtliche Gemeindeglieder erheischt haben; und von solchen Einrichtungen ist nicht nur keine Spur vorhanden, sondern das Gegentheil derselben liegt deutlich vor. Die Verwaltung ist die denkbar einfachste; sie wird für eine Gemeinde von Fünftausenden von den zwölf Aposteln nebenher besorgt. Mit nichten alle empfangen durch sie das tägliche Brod, sondern es wird nur den „Wittwen" und ähnlich Hülflosen Handreichung gethan (6, 1). Das Privateigenthum, wievielmehr der Privaterwerb, besteht fort: das bezeugen vor allem die Worte des Petrus an den Ananias: „Blieb das Grundstück, wenn es verblieb, nicht dir, und wenn es verkauft ward, war es (das Geld) nicht in deiner Gewalt"? (5, 4). Was wirklich in Jerusalem bestand, das hat Lucas 4, 32 mit den treffendsten Worten ausgedrückt: „Die Menge der Gläubig-gewordenen war Ein Herz und Eine Seele, und niemand sagte, daß etwas von seiner Habe sein eigen sei, sondern es war ihnen alles gemeinsam." Also eine Gütergemeinschaft nicht im rechtlichen, statutarischen Sinne, sondern im Sinne freier, idealer Bruderliebe. Kraft dieses Sinnes gingen Solche, welche Liegenschaften besaßen, hin und verkauften dieselben, um Keinen, der zur Gemeinde gehörte, darben zu lassen (2, 45; 4, 34). Das waren Liebesopfer, die ihnen niemand gebot und die auch keinesweges eine allgemeine Regel waren; wie könnte sonst an Barnabas eine solche That besonders hervorgehoben werden (4, 36. 37), und wie die Maria, des Marcus Mutter, eine eifrige Christin, bei der die Gemeinde zusammenkommt, in Jerusalem ein eignes Haus besitzen? (12, 12). — Ohne Zweifel war der Anlaß dieser in den späteren apostolischen Gemeinden sich nicht fortsetzenden Erscheinung die unverhältnißmäßig große Zahl der Armen, aus denen die erste Christenheit gerade im jüdischen Volke sich zusammensetzte (Matth. 11, 5; Luc. 6, 20; Jac. 2, 5), — derselbe Umstand, welcher hernach die Urapostel zu der Bitte an Paulus veranlaßte, etwas für die Muttergemeinde zu thun (Gal. 2, 10); offenbar war

die Armuth in derselben viel größer als in den auch nichts weniger als reichen paulinischen Gemeinden. Aber diesem Nothstand, der mit dem Hervorgehen des Christenthums aus den Kreisen der „Armen und Geringen“ in Israel überhaupt zusammenhing, kam seitens wohlhabenderer Gemeindeglieder von Anbeginn jener hohe Sinn entgegen, den Jesus in betreff der irdischen Güter den Seinen eingeprägt hatte, jener Sinn, dieselben für die geringsten aller Güter und nur dazu hochzuhalten, um sich damit „Schätze im Himmel“, „Freunde für den Einlaß in die ewigen Hütten“ zu erwerben. —

4. Die Gemeindeordnung.

Aber noch eine andere Durchführung des Gedankens einer wahren Brüdergemeinde verdient beachtet zu werden: das ist die Verfassung der Urgemeinde, oder — wie man wenigstens für die erste Zeit treffender sagen könnte — ihre Verfassungslosigkeit. Denn ein großer Irrthum wäre es, sich die Apostel als ihre amtlichen Prediger oder geborenen Regenten vorzustellen. Allerdings üben die Apostel in ihr einen großen natürlichen Einfluß, als die vertrauten Freunde Jesu und die Begründer der Gemeinde, so daß ihnen im Anbeginn nicht blos das Wort der Erbauung, sondern auch die Verwaltung der Liebesgaben überlassen wird. Aber weder das Eine noch das Andre geschieht von Amtswegen, und in etwas späterer Zeit genießt ein Nichtapostel, Jacobus, der Bruder des Herrn, ein Ansehn, welches das der Apostel offenbar noch überragt (Ap.-G. 15, 13; Gal. 2, 9. 11. 12). Ohne Zweifel betrachten die Apostel die Predigt des Evangeliums als ihren eigentlichen Auftrag, während sie die Verwaltung der Armenpflege von demselben ausschließen (6, 2); aber auch jener Predigtauftrag, möge er in Form der Missions- oder der Gemeindepredigt ausgeführt werden, steht jedem Anderen, der die Gabe dazu hat, ganz ebenso zu wie ihnen. Stephanus predigt gewaltig, ohne dazu irgendwie verordnet zu sein; der Armenpfleger Philippus bekehrt Samarien und tauft, wo er Glauben findet; nicht minder die Flüchtlinge der stephanischen Verfolgung, — wo sie hinkommen, da stiften sie durch Predigt und Taufe Gemeinden (6, 10; 8, 5. 12. 38; 11, 19—21). Es kann kein Zweifel sein, daß ein geordnetes Lehramt für die Gemeindeerbauung noch weniger bestand als für die Mission; sondern es war jedes Christen Sache nach dem Maaß seiner Gaben zur Erbauung seiner Brüder in deren Versammlung das Wort zu ergreifen. — Aber überhaupt besteht von vornherein kein geordnetes Gemeindeamt, sondern erst das beim

Wachsthum der Gemeinde sich fühlbar machende Bedürfniß treibt die Gemeinde dazu, die Existenz eines ganz formlosen, lediglich dem Geiste Gottes und der brüderlichen Liebe sich anvertrauenden Vereins in etwas abzuändern. Es zeigt sich, daß die formlose Armenpflege, wie die Apostel sie nebenher betreiben, auf die Dauer nicht ausreicht, und da schlagen die Apostel der Gemeinde vor, sich sieben Armenpfleger zu erwählen (6, 1 ff.). Das sind nicht „Diakonen", wie man öfters hört, — nie gebraucht die Apostelgeschichte für sie diesen Namen, sondern „die Sieben" nennt sie sie noch lange nachher (21, 8): es war eine Erstlingsgestalt des geordneten Amtes, die mit der Zersprengung der Gemeinde beim Tode des Stephanus unterging und als solche hernach nicht wiederhergestellt ward. Die Erwählung der Sieben durch die Gemeinde und die ganze Art und Weise, wie sich die Apostel dieser gegenüber — lediglich rathgebend — verhalten, zeigt, daß keine andere Amtsidee waltet, als die einer Uebertragung von Befugnissen, welche an sich der Gemeinde als solcher zustehen, auf bestimmte Organe derselben. Die Handauflegung der Apostel, welche der Wahl der Armenpfleger folgt, erkennt den geistlichen Character auch dieses Amtes an, zu welchem ja Männer „voll heiligen Geistes und Weisheit" erfordert werden, bedeutet aber mit nichten eine Uebertragung apostolischer Amtsgewalt, zu der ja nach v. 2—4 die Armenpflege gar nicht gehört, sondern allein — wie auch 13, 3 bei der Aussendung des Barnabas und Paulus als Missionare — die Herabrufung göttlichen Segens. Wenn nun nachmals in der nach der stephanischen Verfolgung sich wiederherstellenden Gemeinde anstatt dieser Armenpfleger „Aelteste" erscheinen, welche nunmehr die der Gemeinde zufließenden Liebesgaben entgegennehmen (11, 30), aber auch nach anderen Seiten hin als Gemeindevorsteher hervortreten (15, 6. 23), so ist zu schließen, daß man bei der Wiederherstellung der Gemeinde es angezeigt gefunden hat, derselben ein umfassenderes Amt eigentlicher Vorsteher zu geben, daß aber dasselbe im Verhältniß zur Gemeinde nicht anders gedacht und zu Stande gebracht worden ist als das der Sieben. Daß auch die Aeltesten von der Gemeinde gewählt worden sind, läßt sich schon daraus schließen, daß Lucas nach der eingehenden Darstellung Kap. 6 keine Angabe über die Entstehung des Amtes nöthig findet; es spricht dafür der Ap.-G. 14, 23 bei der Einführung des Aeltestenamtes in den kleinasiatischen Gemeinden gebrauchte Ausdruck χειροτονήσαντες αὐτοῖς (= „von ihnen erwählen lassend"), während ein lediglich durch

Paulus und Barnabas geschehendes Erwählen vielmehr ἐκλεξάμενοι erwarten ließe (vgl. 2. Kor. 8, 19), und wird bestätigt durch die noch im nachapostolischen Zeitalter vorhandenen Gemeinderechte der Aeltesten- und Bischofswahl. Und auch diese neue und erweiterte Amtseinführung hat nicht den Sinn, die unmittelbare Selbstentscheidung der Gemeinde in wichtigen Fällen auszuschließen: zu der großen Erwägung über das den Heidenchristen Aufzuerlegende oder Nicht-aufzuerlegende wird — 15, 4 u. 22 — die ganze Gemeinde berufen. So sehen wir in den kirchlichen Einrichtungen zu Jerusalem die Gemeindeidee Jesu vollverwirklicht, und welche andere Ordnung hätte auch dem Allgemeinbesitz des h. Geistes, auf welchem diese Gemeinde beruhte, entsprochen?

5. Gesetzlicher oder evangelischer Standpunkt.

Aber läßt diese so aus dem Vollen des christlichen Liebes- und Freiheitsgeistes lebende Urgemeinde nicht doch in Einem Hauptpunkt die Reinheit des christlichen Bewußtseins zu Gunsten des alten Judenthums vermissen, indem sie nämlich ihre Gerechtigkeit vor Gott doch nicht in Christo, sondern in der Erfüllung des mosaischen Gesetzes sucht? Eine Frage von großer Tragweite für das ganze Verständniß der apostolischen Zeit und Lehre, und die gegenwärtige Theologie ist großentheils geneigt, sie ohne Weiteres zu bejahen. In der That hat die Urgemeinde, wie die Apostelgeschichte mittelbar und unmittelbar aufs stärkste bezeugt (z. B. 21, 20), mit großer Strenge an der Beobachtung der mosaischen Satzungen gehalten, und in der späteren Apostelzeit ist auch eine — muthmaßlich mit ihr zusammenhängende — judenchristliche Richtung aufgetreten, welche in der Beobachtung jener Satzungen allerdings ihre Gerechtigkeit vor Gott oder wenigstens eine Mitbedingung derselben erblickte. Indeß darf von einer solchen späteren Erscheinung auf die Urzeit und Urgemeinde um so weniger zurückgeschlossen werden, als nach dem Tode des Stephanus die letztere überhaupt sich zerstreut hat (8, 1), und auch jene judaisirende Richtung, wie wir sehen werden, selbst in der jerusalemischen Gemeinde keineswegs durchgedrungen ist. Was aber die strenge Gesetzesbeobachtung der Urgemeinde angeht, so bleibt doch die Frage, ob diese Beobachtung, die sich bei frommen Israeliten — zumal in Palästina — ganz von selbst verstand, wirklich als Seligkeitsmittel, als Weg des Gerechtwerdens vor Gott gemeint war. Es ist eine durch nichts gerechtfertigte Voraussetzung, welche durch Baur unbesehen der Betrachtung der ältesten Kirchengeschichte zum Ausgangspunkt gegeben worden ist, als seien zu Jesu Zeit alle frommen

Israeliten pharisäisch gesinnt gewesen und hätten gemeint, das Wohlgefallen Gottes durch ihre gesetzerfüllenden Werke sich zu verdienen. So kann die Frömmigkeit der Propheten und Psalmen, die sich der Gnade des vergebungsreichen Gottes und nicht der eignen Werkgerechtigkeit, am wenigsten der Ritualgerechtigkeit getröstet, in dem Volke nicht ausgestorben gewesen sein, aus welchem Jesus mit seinen Jüngern hervorgeht. Hören wir die Apostelgeschichte, so haben die Glieder der Urgemeinde insofern jedenfalls ihre Gerechtigkeit vor Gott nicht in ihren Gesetzeserfüllungen, sondern in Gottes Gnade gesucht, als sie sämmtlich auf Grund einer in ihrer Taufe empfangenen Sündenvergebung Christen geworden sind. Und auch hinsichtlich der Entscheidung Gottes im Endgericht lautet das urapostolische Bekenntniß dahin, daß „gerettet werden solle, wer den Namen des Herrn anrufen werde" (Joel 3, 5; Ap.-G. 2, 21); daß „in keinem Anderen Heil, daß kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben sei, um Errettung zu finden", als der Name Jesu, des Herrn (4, 12). Das ist doch das volle Gegentheil der Gesetzesgerechtigkeit. Wollte aber jemand die Geschichtlichkeit solcher Petrusbekenntnisse anfechten, den würde das Zeugniß des in dieser Sache urtheilsfähigsten Zeitgenossen widerlegen, des Apostels Paulus, der Gal. 2, 15. 16 dem Petrus ausdrücklich vorhält, daß dieser — nicht anders als er selbst — in der Erkenntniß, daß man durch Gesetzeswerke zur Gerechtigkeit vor Gott nicht gelangen könne, sein Heil in Christo gesucht und gefunden habe. — Nun haben freilich dieselben Christen aus Israel durch denselben Namen Jesu, auf den sie trauten, sich zur sittlichen Nachfolge Jesu verpflichtet gefühlt und an der Lehre gehalten, daß nicht das bloße Herr-Herr-sagen, sondern das Thun des göttlichen Willens zum Himmelreiche erforderlich sei. Und für dies Thun des göttlichen Willens waren sie ja freilich an das Gesetz gewiesen, welches Er nicht auflösen, sondern erfüllen zu wollen erklärt hatte. Aber werden sie dasselbe nun nicht so aufgefaßt und gehalten haben, wie Er in Lehre und Vorbild es ihnen gewiesen, also daß ihnen die Liebe Gottes und des Nächsten die wesentliche Erfüllung desselben war, die Ritualgebote aber die Formen und Sitten, in welche Gott das äußere Leben seines Volkes gefaßt hatte? So zerrinnt der große Trugschluß: die urapostolischen Christen haben das Gesetz streng beobachtet, also haben sie in demselben ihre Gerechtigkeit vor Gott gesucht, allerwege. Die Beobachtung auch der Aeußerlichkeiten des Gesetzes verstand sich für jene palästinensischen

Christen freilich von selbst; denn ohne dieselbe würden sie ihr Volksthum verleugnet, die Lebensordnung, welche Gott demselben auszeichnend vor allen Völkern verliehen hatte, verachtet und sich auf den Standpunkt der „Zöllner und Sünder" gestellt haben. Aber schon die alten Propheten beweisen ja, daß man in dieser Lebensordnung mit voller Pietät und Strenge leben, ja sich um Gotteswillen an dieselbe gebunden halten, und dennoch seine Gerechtigkeit vor Gott allein in dessen Liebe und Treue finden konnte. — Nur das ist jenem berühmten und einflußreichen Trugschluß zuzugeben, daß in der Urgemeinde und selbst bei den Uraposteln über diese Fragen des Gesetzes und der Gerechtigkeit von vornherein keine Reflexion stattgefunden haben wird, sondern ein ganz naives Gefaßtsein des christlichen Heilsglaubens in die Lebensordnung des alten Bundes. Das Gesetz umfaßt die innerlichsten und die äußerlichsten Dinge; Christus hatte den Werthunterschied beider zwar klargestellt, aber die Aeußerlichkeiten doch überall, wo sie jenen Innerlichkeiten nicht hindernd in den Weg traten, geschont; die Christen waren Kinder Israels und lebten im Mutterlande, wo die mosaischen Sitten bei allen, welche nicht Fremdlinge oder verlorene Kinder ihres Volkes waren, sich von selbst verstanden: woher hätte ihnen der Antrieb kommen sollen, sich über die Beweggründe ihrer Gesetzeserfüllung Rechenschaft zu geben? — Ohne Zweifel war dieser Standpunkt naiver Unbewußtheit auf die Dauer nicht ohne Gefahr. Als erst die mächtigen Geistesantriebe der Erstlingszeit ermatteten, als im weiteren Verlauf der Dinge viele der Gemeinde beitraten, bei denen die Entscheidung weniger tief gegangen und das Christenthum mehr Verstandesüberzeugung von der Messianität Jesu, als Herzenserfahrung von seiner erneuernden Geistesmacht war, da konnte unter jener Unklarheit ein Standpunkt Raum gewinnen, dem das Christenthum nur ein neuer Flick aufs alte Kleid, die Gerechtigkeit im Glauben an Jesum nur eine Ergänzung der Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke war (Gal. 2, 4; Ap.-G. 15, 5) — der Standpunkt jener Gegenfüßler des Paulus, welche mit ihm um jüdische Gesetzesknechtschaft oder evangelische Freiheit auf Leben und Tod gerungen haben. Aber die brüderliche Haltung, welche die Urapostel dem Paulus gegenüber einnehmen und gerade dann bewähren, zeigt zur Genüge, daß ihre innere Stellung von Anbeginn eine andere war als die jener Gesetzeseiferer; und wie sie, so hat ohne Zweifel auch der Kern der Urgemeinde gestanden.

Viertes Kapitel.

Weitere Entwicklungen.

1. Stephanus. Ganz unwidersprochen bleibt der gesetzesstrenge Standpunkt der Urgemeinde übrigens nicht. Lag doch in Jesu eigenem Verhalten zum Gesetz die Möglichkeit eines zwiefachen Fortfahrens. Man konnte sich an sein „Nicht auflösen, sondern erfüllen“ halten, an sein Vorbild schonenden Sich-fügens in die äußerlichen mosaischen Satzungen, und demgemäß sich begnügen, die strenge Beobachtung des Gesetzes nach Anleitung seiner Bergpredigt mit dem Geiste der Innerlichkeit und Liebe zu beseelen. Man konnte aber auch auf der Spur seiner gelegentlichen Vergleichgültigung der äußerlichen Satzungen weitergehen, und an der Hand seiner Weissagung vom Untergange des Tempels und von dem künftigen Gottesdienst im Geiste und der Wahrheit, oder seiner Rede von den neuen Schläuchen, in die der junge Wein zu fassen sei, jener naiven Vereinigung von Christenthum und Judenthum gegenüber auf einen prophetisch-kritischen Standpunkt gelangen. Es ist durchaus glaubhaft, weil in den geschichtlichen Verhältnissen begründet, wenn die Apostelgeschichte diese letztere Möglichkeit durch einen Hellenisten, den Armenpfleger Stephanus, sich verwirklichen läßt. „Hellenisten“, d. h. solche Juden, welche in Ländern griechischer Cultur geboren das Griechische als ihre Muttersprache redeten, bildeten neben den „Hebräern“, d. h. hebräisch (aramäisch) redenden Palästinensern einen erheblichen Bestandtheil der Urgemeinde (6, 1 ff.). Sie brachten von Haus aus eine freiere Stellung zum Ceremonialgesetz mit, dessen Beobachtung sich im griechischen Auslande gar nicht streng durchführen ließ und dessen Nimbus gegenüber der einnehmenden griechischen Sitte und bei der Entferntheit des Tempels ihnen vielfach verblaßt war. Nun war die Wahl der sieben Armenpfleger in Jerusalem durch Beschwerden ebendieser Hellenisten veranlaßt und daher hauptsächlich auf hervorragende Männer ihres Kreises gefallen. Alle aber überragt Stephanus, ein hochbegabter Feuergeist, der auch des Wortes vorzüglich mächtig war, und in ihm findet nun die freiere Denkart in betreff des Ceremonialgesetzes ihren Propheten. Er geräth mit ausländischen Juden, wie es scheint Schriftgelehrten, in Streitgespräche, und die Folge ihrer Niederlagen ist eine Anklage beim Synedrium: „er höre nicht auf, Lästerworte zu reden wider die heilige Stätte

und das Gesetz; er lehre, Jesus werde diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, die uns Mose gegeben" (6, 13. 14). Uebersetzt man diese Aussagen aus dem Unverstand böswilliger Zeugen in den Sinn des Verklagten zurück, so hat Stephanus geweissagt, daß Jesus im Verfolg seines jetzt in Israel begonnenen messianischen Werkes den Tempelcultus beseitigen und die Geltung der mosaischen Lebensordnungen aufheben werde; — modern ausgedrückt, daß das junge Christenthum den Bruch mit dem mosaischen Ritualgesetz als nothwendige Folgerung in sich trage. Es ist ein ahnungsvolles Vorausnehmen von Entwickelungen, welche hernach Paulus lehrhaft begründet hat und die von der Weltgeschichte bestätigt worden sind, und wie die Worte anklingen an den Spruch Jesu vom abzubrechenden und wiederaufzubauenden Tempel, so steht zu vermuthen, daß ein geniales Verständniß derjenigen Worte und Thaten Jesu, in denen er seine innere Gesetzesfreiheit bekundet hatte, dem hellenistischen Propheten dieselben eingegeben. Seine Anschauung der religionsgeschichtlichen Zukunft, zunächst in prophetischer Form ausgesprochen, erhält ihre weitere Beleuchtung durch seine Vertheidigungsrede, eines der merkwürdigsten und eigenartigsten Redestücke der Apostelgeschichte (Kap. 7). Dieselbe ist durchaus für ächt zu halten. Ihre Eigenthümlichkeit verwahrt sie gegen jeden Verdacht, als hätten wir eine Erdichtung des Geschichtschreibers vor uns, während die Frage, woher derselbe die Rede habe, sich leicht beantwortet. Bei der großen Verehrung, welche Stephanus selbst bei edleren Nichtchristen in Jerusalem genossen haben muß (vgl. 8, 2), ist es durchaus wahrscheinlich, daß man seine denkwürdige Rede alsbald nach seinem Tode aufgezeichnet und als Andenken bewahrt hat. Dieselbe zeigt, daß die Idee des Stephanus nicht blos ein genialer Gedankenblitz, sondern, — wie bei einem mit Schriftgelehrten disputirenden Manne begreiflich — eine bereits an der Geschichte Israels durchgeführte, in einer originellen Auffassung des Alten Testaments begründete, wohlerwogene Ansicht war.

2. Die Rede des Stephanus.

Ueberblickt man die Rede nur oberflächlich, so erscheint sie als eine zwecklos weitläuftige Vorführung der alttestamentlichen Geschichte von Abraham bis auf Salomo, die dann ziemlich unvermittelt in eine scharfpolemische Wendung übergeht. Bei näherem Zusehen treten die polemischen Beziehungen bereits in der Geschichtserzählung hervor. Vor allem ist die ausführliche Darstellung der

Vorgänge zwischen Israel und Mose unverkennbar als strafendes Spiegelbild des Verhaltens des jüdischen Volkes zu Jesu gedacht, auch auf Jesum als den von Mose geweissagten „Propheten" v. 37 ausdrücklich angespielt. „Diesen Mose, den sie verleugneten, und sprachen: Wer hat dich zum Fürsten und Schiedsrichter bestellt, den hat Gott sowohl als Fürsten wie als Erlöser gesandt; . . . das ist der Mose, der zu den Kindern Israel gesagt hat: Einen Propheten wie mich wird Gott erwecken aus euren Brüdern: — . . dieser empfing die lebendigen Gottesworte um sie uns zu geben, — welchem nicht wollten gehorsam sein unsere Väter, sondern stießen ihn von sich" u. s. w. (v. 35—39). So durchzieht überhaupt der Vorwurf des Widerstrebens gegen Gott und seine Offenbarung die Rede so nachdrücklich, daß die Schlußwendung: „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren, ihr widerstrebt allezeit dem heiligen Geiste wie eure Väter", von Anbeginn vorbereitet erscheint. Demgemäß hat ein großer Theil der Ausleger das als den Grundgedanken der Rede angesehen, daß dieselbe — die Vertheidigung mit der Anklage vertauschend — dem Volke und seinen Oberen ihre altererbte Widerspenstigkeit gegen die Führungen Gottes vorhalten wolle, der sie jetzt durch die Kreuzigung Jesu die Krone aufgesetzt. — So wohlbegründet indeß dieser Gesichtspunkt ist, so steht er doch zu der Anklage in einem zu losen Verhältniß, um ganz zu befriedigen, und erklärt auch den Bestand der Rede namentlich in deren früheren Ausführungen nicht ausreichend. Das Verweilen bei den Wanderungen der Patriarchen, bei den Offenbarungen Gottes in der Wüste, bei der Stiftshütte, die so lange Jahrhunderte dem Volke segnend genügte; endlich das Abbrechen der geschichtlichen Betrachtung bei dem Tempelbau Salomons, der ohne alles Lob, ja mit kaum zweifelhafter Mißbilligung (v. 48) erwähnt wird, weist noch auf einen zweiten Grundgedanken hin, dem der andere Theil der Ausleger den Vorzug gibt. Man hat dem Stephanus vorgeworfen, er rede „Lästerworte wider diese heilige Stätte", indem er deren Untergang verkündige: er rechtfertigt sich dawider durch den Nachweis, daß Gott seine Offenbarungsgegenwart niemals an diese Stätte gebunden; daß diese Offenbarungsgegenwart von Abraham bis auf Salomo als Pilgerin das Volk begleitet, in der Fremde, in der Wüste, mittelst der wandernden Stiftshütte sich bezeugt habe, und sehr wider Gottes Sinn schließlich in diese Tempelmauern eingeschlossen worden sei. Offenbar ist auch diese Gedankenreihe eine zielbewußte und tritt schließlich in dem

„Aber nicht wohnt der Höchste in Bauten von Menschenhänden; wie der Prophet sagt: der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel; was für ein Haus wollt ihr mir bauen?" mächtig heraus. — Aber der ganze Streit der Auslegung ist ein müßiger: die beiden geltend gemachten Grundgedanken gehören zusammen und ergänzen einander zur Einheit des Redezwecks. Die Offenbarung Gottes, will Stephanus zeigen, war von Anbeginn eine formenfreie, an keinen bestimmten Ort und keine bestimmten Ceremonien gebundene, sie war Geist und Leben von Anfang an: ihr aber habt sie immerfort mißkannt, verleugnet und ins Fleischliche gezogen. Eure ganze Geschichte ist von Alters her ein immer erneuter Widerstreit des Geistes Gottes und eures fleischlichen Sinnes, und diesem Widerstreit habt ihr jetzt durch den Mord des Gerechten, den Gott euch zum Messias und Erlöser gegeben hatte, die Krone aufgesetzt. — So verbindet Stephanus aufs lebendigste Vertheidigung und Angriff; freilich mit keinem anderen Erfolg, als dem, die Wahrheit seiner apologetisch-polemischen Geschichtsdarstellung mit seinem Blute zu besiegeln. Nicht ohne Wahrheit hat man ihn den Vorläufer dessen genannt, der damals an seinem Tode Freude hatte, des Paulus: ihm ähnelt er nicht nur in der offenen Entwerthung des Ceremonialgesetzes, sondern noch mehr in der geistvollen Verwerthung des Alten Testamentes zur christlichen Kritik des Judenthums. Gleichwohl ist seine Art und Weise doch wieder eine andere, eigenartige. Diese Durchführung des Geistigkeits-gesichtspunktes an der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte ist vielmehr hellenistisch als paulinisch; andererseits bezeugt die Bezeichnung Christi als des deuteronomischen Propheten, dem er gleichwohl in seiner sterbenden Anrufung als dem erhöhten Menschensohne und κύριος, als dem künftigen Richter des Volkes göttliche Ehre erweist (7, 59. 60), und ebenso die ausschließliche Betrachtung des Kreuzestodes unter dem Gesichtspunkt der Verschuldung des Volkes, des Redners urapostolischen Standpunkt. Es ist wesentlich nur seine freie Kritik des Ceremonialgesetzes und damit des Zusammenhangs von Christenthum und Judenthum, was ihn von den Uraposteln unterscheidet. — Eben in dieser Beziehung ist schließlich eine Anschauung zu beachten, die er bezeichnenderweise mit Paulus und mit dem Hebräerbriefe theilt: die Anschauung, daß das mosaische Gesetz nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Vermittelung von Engeln gegeben sei (7, 53; vgl. Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2). Zusammengehalten mit der Unmittelbarkeit, in welcher Gott persön-

lich zu den Patriarchen redend gedacht ist (7, 3. 6), dürfte dies darauf deuten, daß schon dem Stephanus — wie jedenfalls dem Paulus — das Gesetz im Vergleich mit der Verheißung die weniger unmittelbare, also geringere Gottesoffenbarung war, und daß die Vermittelung durch Engel ihm half, sich das mancherlei Aeußerliche und Vergängliche, also nicht wahrhaft Göttliche, was das Gesetz enthielt, zu erklären. — Die Glaubensgewißheit, mit welcher der Sterbende den erhöhten Menschensohn zur Rechten Gottes stehend schaut, und die Feindesliebe, mit der er noch für sein mörderisches Volk zu beten vermag (7, 56. 60), vollenden das denkwürdige Bild. —

3. Die Frage der Heidenbekehrung.

Ohne Zweifel war Stephanus in seiner inneren Freiheit von den Schranken des Judenthums dem größten Theil der Urgemeinde und den Uraposteln selbst weit vorausgeeilt. Aber auch diesen brachte die allmählich sich aufdrängende Frage der Heidenbekehrung eine gewisse Entschränkung ihres Gesichtskreises. Das feindseliger werdende Judenthum drängte selbst über seine äußeren wie inneren Schranken hinaus. Das Auftreten des Stephanus hatte die Gewogenheit zerstört, welche die gesetzestreue Brüdergemeinde anfänglich im Volke genoß. Die verborgene Kluft, welche Judenthum und Christenthum schied, war offenbar geworden, und die regierenden Kreise hatten die Volksstimmung für sich, indem sie daran gingen, der Gemeinde das Schicksal ihres Stifters zu bereiten. Die Urgemeinde wurde durch eine planmäßige Verfolgung so gut wie völlig zersprengt; zahlreiche Flüchtlinge zerstreuten sich in die nördlichen Nachbarländer und wurden daselbst Verkündiger des Evangeliums. Die Missionirung Samariens (Kap. 8, 5 f.) bildete hiebei bereits einen gewissen Uebergang zur Heidenmission. Diese selbst begann, wie natürlich, mit der Bekehrung einzelner Proselyten des Judenthums, welche von sich aus dem Evangelium nachfragten. Die Ueberlieferung hat zwei solche Erstlingsfälle namentlich aufbehalten und mit einem Anhauch dichterischer Ausschmückung ausgezeichnet, die Bekehrung eines vornehmen äthiopischen Festpilgers durch den Armenpfleger Philippus, und des römischen Hauptmanns Cornelius zu Cäsarea durch Petrus (8, 26 f.; 10, 1 f.). Insonderheit dieser letztere Vorgang wird von der Apostelgeschichte als die Brücke, die von ihrem judenchristlichen Theil zum heidenchristlichen hinüberführt, geflissentlich herausgehoben, und hat ohne Zweifel im Leben des Petrus wirklich Epoche

gemacht. Daß es ihn einen inneren Kampf gekostet hat, wider seine jüdische fromme Gewöhnung der Einladung in ein heidnisches Haus zu folgen, daß aber dieser Kampf durch eine Weisung des Geistes, durch eine in die Form der Vision sich kleidende Erleuchtung von Oben ausgetragen worden ist zu der Erkenntniß, daß bei Gott kein Ansehn der Person, kein Bevorzugen des Juden vor dem Heiden gelte, sondern aus allen Völkern wer Ihn fürchte und Recht thue, ihm zu seinem Reiche willkommen sei (10, 34. 35), das trägt durchaus dem Stempel geschichtlicher und psychologischer Wahrheit. — Immerhin waren solche einzelnen Heidenbekehrungen noch keine wesentliche Durchbrechung des jüdischen Characters der Kirche, indem diese Einzelnen zu dem christgläubigen Israel in keinem anderen Verhältniß erschienen als in welchem sie vorher zum Judenthum als dessen Proselyten gestanden. Allein die durch die Zersprengung der Urgemeinde veranlaßte Mission führte weiter. Während ein Theil der Flüchtlinge sich in Phönicien, Cypern und Syrien nur an die Juden wandte, durchbrachen einige Cyprioten und Cyrenäer — also wiederum Hellenisten — diese Schranke. Sie begannen auch den Griechen, d. h. Heiden zu predigen, und so entstand durch sie in der griechischen Metropole Antiochia die erste überwiegend heidenchristliche Gemeinde; eine Gemeinde, in welcher das Christenthum zuerst die Hülle einer innerjüdischen Sekte dergestalt abstreifte, daß hier der Name Χριστιανοί, ein Neues, Drittes neben Juden und Heiden anerkennend, aufkam (11, 20—26); in der auch nachmals der Gedanke einer großartigen, planmäßigen Heidenmission geboren ward (13, 2 f.). Das Aufsehen dieser neuen Erscheinung dringt bis in die Muttergemeinde zu Jerusalem; dieselbe sendet den Barnabas, wiederum einen Hellenisten, nach Antiochia, um das dortige Christenthum zu prüfen, und dieser findet an demselben nichts auszusetzen, fühlt sich vielmehr angezogen, zur weiteren Pflege dieser Entwicklung dazubleiben, und holt hernach mit großem Griffe auch den bekehrten Paulus aus Tarsus zur Hülfe herüber. Aus den Gal. 2, 11 f. gezeichneten Vorgängen erhellt, daß Barnabas bei den antiochenischen Heidenchristen die Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes weder vorgefunden noch eingeführt hat, und daß auch die dortigen Judenchristen kein Arg darin fanden, mit ihren gesetzesfreien heidnischen Brüdern Tischgemeinschaft zu halten. Und damit bestätigt sich auch für die Urgemeinde, aus der die Stifter der Gemeinde von Antiochia und ebenso Barnabas hervorgegangen waren, daß in ihr die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, wie pietätsvoll-

streng sie immer sein mochte, den Sinn eines Seligkeitserfordernisses insgemein nicht gehabt haben kann.

4. Der Apostelconvent.

Allerdings, eine ungetheilte war die Stimmung in der dermaligen jerusalemischen Gemeinde nicht. Schon bei der Bekehrung des Cornelius lesen wir, daß Petrus wegen seines Vorgehens zur Rede gestellt ward, und daß seine Tadler sich nur durch die Berufung auf das offenbare Gottesurtheil der Geistesausgießung über das Haus des Cornelius beruhigen ließen (11, 2—18). Wieviel größere Bedenken werden die antiochenischen Zustände, in welchen die Nichtachtung des Ritualgesetzes geradezu die Grundlage des Gemeindelebens war, in Jerusalem erregt haben. Judäische Christen kamen nach Antiochia, mißbilligten die dortigen Zustände und machten die nachträgliche Annahme der Beschneidung und damit der ganzen mosaischen Lebensordnung geradezu als Seligkeitsbedingung geltend (15, 1). Es ist das erste offene Hervortreten jener judaisirenden Denkart, welche hernach dem Apostel Paulus auf der ganzen Linie seiner Wirksamkeit entgegentritt und ihm seine Gemeindeschöpfungen zu entreißen sucht. Die Logik, daß wer an den messianischen Verheißungen Israels theil haben wolle, auch die gesetzlichen Verpflichtungen Israels auf sich nehmen müsse, war für den damaligen gemeinen Menschenverstand so einfach und einleuchtend, und trug dennoch eine so gründliche Verfälschung des Christenthums in sich, daß Paulus mit äußerster Schärfe ihre Vertreter als „nebeneingeschlichene falsche Brüder" bezeichnet und ihnen geradezu ein Anathema entgegenwirft (Gal. 1, 8. 9; 2, 4). Die Apostelgeschichte verhehlt nicht, daß diese Denkart in der Urgemeinde an übergetretenen Pharisäern einen starken Rückhalt hatte (15, 5 u. 7): daß sie dennoch die Grundüberzeugung der Gemeinde und namentlich der Führer derselben, des Jesusbruders Jacobus und der Apostel Petrus und Johannes, nicht war, sollte sich bei ebenjener Gelegenheit herausstellen. Namens der in tiefe Verwirrung gesetzten antiochenischen Gemeinde reisen Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um mit der Urgemeinde und den Uraposteln Verständigung zu suchen. Was immer in den beiden Darstellungen, die wir von diesem „Apostelconvent" haben, Ap.-G. 15 und Gal. 2, 1—10, vermöge der sehr verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen erzählt wird, von einander abweichen möge, in der Hauptsache stimmen sie durchaus überein. Wenn Paulus berichtet, daß er — wie es scheint nach einer ersten ergebnißlosen

öffentlichen Verhandlung (Gal. 2, 3—5) — im engeren Kreise (v. 2) den Angesehenen, Jacobus, Petrus, Johannes, seine Heilsverkündigung dargelegt, und daß dieselben ihm nichts „hinzu darzulegen", d. h. kein fehlendes Heilserforderniß hinzuzufügen gefunden, vielmehr ihm die Hand der Gemeinschaft gereicht und — die beiderseitige besondere Begabung erkennend — sich mit ihm in Juden- und Heidenmission getheilt hätten, so ist damit das grundsätzliche Einverständniß beider Theile außer Frage gestellt. Und es besteht nicht das mindeste Recht, dieses Uebereinkommen in eine augenblickliche Ueberrumpelung der Urapostel, welche nicht habe von Dauer sein können, oder in einen principlosen Compromiß, wie ihn Männer, die an ihren Glauben täglich ihr Leben setzten, nimmermehr eingegangen haben würden, umzudeuten. Was die andere Quelle, die Apostelgeschichte angeht, so führt sie uns hauptsächlich die jener Privatverständigung nachfolgende, von Paulus übergangene öffentliche Schlußverhandlung vor, in welcher Paulus und Barnabas naturgemäß gegen Petrus und Jacobus zurücktreten, aber diese beiden um so mehr ihre keineswegs abgedrungene Herzensmeinung zeigen. Petrus wie Jacobus stimmen darin zusammen, daß den Heiden das mosaische Ritualgesetz nicht aufzuerlegen sei, und geben damit unwidersprechlich zu erkennen, daß die Weiterbeobachtung desselben seitens der Judenchristen von ihnen nur im Sinne der Bewahrung der ihrem Volke von Gott verordneten Sitte, nicht aber als Erforderniß des messianischen Heiles gemeint sei. Aber auch der leise Unterschied, den die Darstellung hiebei zwischen dem Auftreten des Petrus und des Jacobus macht, wobei jener als der freisinnigere, dieser als der bedächtigere erscheint, hat volle geschichtliche Glaubwürdigkeit. Petrus, berichtet die Apostelgeschichte, habe an sein Erlebniß mit Cornelius erinnert, habe „die Herzen der Heiden durch den Glauben, d. h. ihr Gläubig-werden an Jesum, gereinigt" genannt, und habe gewarnt, „ein Joch auf der Jünger Hälse zu legen, welches weder unsre Väter noch wir (ohne Gewissensverletzung) zu tragen vermochten" (15, 7—11). Dieser Petrus, der hienach auch sich selbst durch den Glauben gereinigt und vom Gewissensjoche des Gesetzes befreit fühlt, ist ganz derselbe, der nach Gal. 2, 11 f. bei seinem Besuch in Antiochia unter Wegsetzung über jüdische Sitten und Scrupel mit den Heiden Tischgemeinschaft hält und nur aus ängstlicher Rücksicht auf das Vertrauen seiner Landsleute sich zur Verleugnung seiner besseren Erkenntniß treiben läßt; einer besseren Erkenntniß, die ihm Paulus, der ihn persönlich

streng sie immer sein mochte, den Sinn eines Seligkeitserfordernisses insgemein nicht gehabt haben kann.

4. Der Apostelconvent.

Allerdings, eine ungetheilte war die Stimmung in der dermaligen jerusalemischen Gemeinde nicht. Schon bei der Bekehrung des Cornelius lesen wir, daß Petrus wegen seines Vorgehens zur Rede gestellt ward, und daß seine Tadler sich nur durch die Berufung auf das offenbare Gottesurtheil der Geistesausgießung über das Haus des Cornelius beruhigen ließen (11, 2—18). Wieviel größere Bedenken werden die antiochenischen Zustände, in welchen die Nichtachtung des Ritualgesetzes geradezu die Grundlage des Gemeindelebens war, in Jerusalem erregt haben. Judäische Christen kamen nach Antiochia, mißbilligten die dortigen Zustände und machten die nachträgliche Annahme der Beschneidung und damit der ganzen mosaischen Lebensordnung geradezu als Seligkeitsbedingung geltend (15, 1). Es ist das erste offene Hervortreten jener judaisirenden Denkart, welche hernach dem Apostel Paulus auf der ganzen Linie seiner Wirksamkeit entgegentritt und ihm seine Gemeindeschöpfungen zu entreißen sucht. Die Logik, daß wer an den messianischen Verheißungen Israels theil haben wolle, auch die gesetzlichen Verpflichtungen Israels auf sich nehmen müsse, war für den damaligen gemeinen Menschenverstand so einfach und einleuchtend, und trug dennoch eine so gründliche Verfälschung des Christenthums in sich, daß Paulus mit äußerster Schärfe ihre Vertreter als „nebeneingeschlichene falsche Brüder“ bezeichnet und ihnen geradezu ein Anathema entgegenwirft (Gal. 1, 8. 9; 2, 4). Die Apostelgeschichte verhehlt nicht, daß diese Denkart in der Urgemeinde an übergetretenen Pharisäern einen starken Rückhalt hatte (15, 5 u. 7): daß sie dennoch die Grundüberzeugung der Gemeinde und namentlich der Führer derselben, des Jesusbruders Jacobus und der Apostel Petrus und Johannes, nicht war, sollte sich bei ebenjener Gelegenheit herausstellen. Namens der in tiefe Verwirrung gesetzten antiochenischen Gemeinde reisen Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um mit der Urgemeinde und den Uraposteln Verständigung zu suchen. Was immer in den beiden Darstellungen, die wir von diesem „Apostelconvent“ haben, Ap.-G. 15 und Gal. 2, 1—10, vermöge der sehr verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen erzählt wird, von einander abweichen möge, in der Hauptsache stimmen sie durchaus überein. Wenn Paulus berichtet, daß er — wie es scheint nach einer ersten ergebnißlosen

öffentlichen Verhandlung (Gal. 2, 3—5) — im engeren Kreise (v. 2) den Angesehenen, Jacobus, Petrus, Johannes, seine Heilsverkündigung dargelegt, und daß dieselben ihm nichts „hinzu darzulegen“, d. h. kein fehlendes Heilserforderniß hinzuzufügen gefunden, vielmehr ihm die Hand der Gemeinschaft gereicht und — die beiderseitige besondere Begabung erkennend — sich mit ihm in Juden- und Heidenmission getheilt hätten, so ist damit das grundsätzliche Einverständniß beider Theile außer Frage gestellt. Und es besteht nicht das mindeste Recht, dieses Uebereinkommen in eine augenblickliche Ueberrumpelung der Urapostel, welche nicht habe von Dauer sein können, oder in einen principlosen Compromiß, wie ihn Männer, die an ihren Glauben täglich ihr Leben setzten, nimmermehr eingegangen haben würden, umzudeuten. Was die andere Quelle, die Apostelgeschichte angeht, so führt sie uns hauptsächlich die jener Privatverständigung nachfolgende, von Paulus übergangene öffentliche Schlußverhandlung vor, in welcher Paulus und Barnabas naturgemäß gegen Petrus und Jacobus zurücktreten, aber diese beiden um so mehr ihre keineswegs abgedrungene Herzensmeinung zeigen. Petrus wie Jacobus stimmen darin zusammen, daß den Heiden das mosaische Ritualgesetz nicht aufzuerlegen sei, und geben damit unwidersprechlich zu erkennen, daß die Weiterbeobachtung desselben seitens der Judenchristen von ihnen nur im Sinne der Bewahrung der ihrem Volke von Gott verordneten Sitte, nicht aber als Erforderniß des messianischen Heiles gemeint sei. Aber auch der leise Unterschied, den die Darstellung hiebei zwischen dem Auftreten des Petrus und des Jacobus macht, wobei jener als der freisinnigere, dieser als der bedächtigere erscheint, hat volle geschichtliche Glaubwürdigkeit. Petrus, berichtet die Apostelgeschichte, habe an sein Erlebniß mit Cornelius erinnert, habe „die Herzen der Heiden durch den Glauben, d. h. ihr Gläubig-werden an Jesum, gereinigt“ genannt, und habe gewarnt, „ein Joch auf der Jünger Hälse zu legen, welches weder unsre Väter noch wir (ohne Gewissensverletzung) zu tragen vermochten“ (15, 7—11). Dieser Petrus, der hienach auch sich selbst durch den Glauben gereinigt und vom Gewissensjoche des Gesetzes befreit fühlt, ist ganz derselbe, der nach Gal. 2, 11 f. bei seinem Besuch in Antiochia unter Wegsetzung über jüdische Sitten und Scrupel mit den Heiden Tischgemeinschaft hält und nur aus ängstlicher Rücksicht auf das Vertrauen seiner Landsleute sich zur Verleugnung seiner besseren Erkenntniß treiben läßt; einer besseren Erkenntniß, die ihm Paulus, der ihn persönlich

am besten Kennende, in öffentlicher Versammlung vorhalten darf. Etwas anders Jacobus, wenn wir aus dem Auftreten seiner Abgesandten Gal. 2, 12 auf seine eigne Denkart schließen dürfen. Er hat zwar ebenso wie Petrus die Heiden vom Ritualgesetz freigesprochen, also demselben den Character eines Seligkeitserfordernisses, den jene pharisäischen Christen Ap.-G. 15, 1 und 5 für dasselbe in Anspruch nahmen, aberkannt: aber er will, daß die Juden — auch in der Diaspora — ihrerseits nach wie vor streng an ihrer von Gott gegebenen nationalen Lebensordnung halten; ein Grundsatz, den Paulus an sich nicht mißbilligt (1. Kor. 7, 17—20), aber den höheren Erfordernissen der christlichen Gemeinschaft unterordnet, während der nie aus Palästina herausgekommene Jacobus sich vielleicht nicht klargemacht hatte, daß jenes Festhalten jüdischerseits die christliche Gemeinschaft in Antiochia zerreißen oder die Heidenchristen doch zum Judaisiren nöthigen mußte (Gal. 2, 14). — Ebendamit stimmt, was die Apostelgeschichte von dem auf dem Apostelconvent schließlich angenommenen Vermittelungsvorschlag des Jacobus erzählt (15, 19. 20). Wie man auch das Schweigen des Galaterbriefs über das sogenannte Aposteldekret (15, 23—29), von dem doch auch Apok. 2, 24 eine Spur vorzuliegen scheint, veranschlagen möge, das ist gewiß, daß der Jacobus der Apostelgeschichte seine Einräumung, daß den Heiden das Gesetz nicht aufzuerlegen sei, mit demselben in keiner Weise zurücknimmt. Denn seine den alten sog. noachischen oder Proselytengeboten entsprechenden vier Forderungen sind doch nicht das mosaische Gesetz noch ein Auszug aus demselben. Sondern sie enthalten neben einem sittlichen Hauptpunkt, den Paulus mit gleicher Schärfe als Forderung des christlichen Lebens predigt, — der durch die allgemeine Begriffsverwirrung der Heiden über den Geschlechtsverkehr erforderlichen Verpönung der πορνεία —, lediglich einige für den unanstößigen Verkehr von Juden und Heiden wünschenswerthen Enthaltungen in Speise und Trank, wie sie Paulus um der brüderlichen Liebe willen seinen Heidenchristen ebenfalls zumuthete, die aber von Jacobus unmöglich als Seligkeitsbedingungen gedacht sein konnten. — So erweisen sich in dieser Angelegenheit Jacobus wie Petrus sammt der ihnen in ihrer Mehrzahl zufallenden Urgemeinde durchaus als Leute, welchen bei aller Anhänglichkeit und Verehrung für das väterliche Gesetz doch ihre Gerechtigkeit vor Gott, ihre Heilsgewißheit in etwas ganz anderem beruht als in rituellen Beobachtungen, und wenn sie sich über diese Folgerung ihrer christlichen

Grunderfahrung bis dahin noch keine Rechenschaft gegeben hatten, so mußten eben jene Verhandlungen mit Paulus und Barnabas dazu dienen, ihr Bewußtsein hierüber zu klären. Ebendarum ist auch nicht denkbar, daß eine Verständigung wie die des Apostelconvents nur eine vorübergehende gewesen, oder ein Vorfall wie der von Antiochia Gal 2, 11 f. für Petrus der Ausgangspunkt eines dauernden Rückfalls in die Gesetzlichkeit geworden sein könnte; wie uns das immer wieder vorgetragen wird. — Immerhin war mit jenen Einsichten und Erklärungen der Urapostel der Freiheit des Evangeliums von jüdischem Gesetzthum nur eben Raum gegeben: nicht war, was zu einem Heimischwerden des Evangeliums in der Heidenwelt nicht entbehrt werden konnte, das Evangelium aus dem Princip dieser Freiheit vom Judenthum durchdacht und lehrhaft entwickelt. Diese Geistesarbeit zu vollbringen, war nicht Sache der Urapostel, sondern des Mannes, zu welchem jene in richtiger Fühlung ihrer beiderseitigen Gaben und Aufgaben sprachen: „Wir zu den Juden, du zu den Heiden“! (Gal. 2, 9.) —

II. Der Brief des Jacobus.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

Die Mittheilungen der Apostelgeschichte über das urapostolische Christenthum lassen immerhin eine Ergänzung zu wünschen übrig. Sie geben einerseits die Hauptpunkte der Missionspredigt oder Verantwortungsrede, andererseits das Bild des Gemeindelebens mit seinen praktischen Grundsätzen; aber wie die Urapostel die eigne Lehre Jesu fortgesetzt und den Auftrag erfüllt haben „Lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe“ (Matth. 28, 19), davon erhalten wir keine Anschauung. Hier tritt der Jacobusbrief in die Lücke ein, das Schriftdenkmal — wenn es ächt ist — eines Mannes, der sowohl durch seine nahe Verwandtschaft mit Jesu wie durch seine hervorragende Persönlichkeit, wie wir soeben sahen, in der nach der stephanischen Verfolgung wiedererstandenen Muttergemeinde das un- 1. Ansichten des Jacobusbriefs.

bestritten größte Ansehn genoß. Denn daß dieser Jacobus, der Bruder des Herrn (Gal. 1, 19; 2, 9; Ap.=G. 15, 13 f.; 21, 18) in der Ueberschrift des Briefes gemeint sei, und nicht der schon Ap.=G. 12, 2 getödtete Apostel Jacobus Zebedäi Sohn, noch auch der ganz unbekannt gebliebene jüngere Apostel Jacobus, darüber waltet kein Zweifel. Nun hat der nach ihm genannte Brief zwar in alten und neueren Zeiten viel Ungunst erfahren, die auch seine Aechtheit beanstanden ließ; aber was von dogmatischen Gesichtspunkten aus zu seiner Beanstandung führte, das spricht, wie sich zeigen wird, von historischen aus, die hier allein entscheiden können, vielmehr zu seinen Gunsten. Wenn die alte Kirche über ihn geschwankt hat, so erklärt sich das aus dem Mangel eines apostolischen Namens, aus der Abgeschlossenheit der judenchristlichen Kreise, in deren ursprünglichem Besitz er war, und aus dem Befremden, welches, als er in weiteren Umlauf kam, die Dürftigkeit seines dogmatischen und insonderheit christologischen Gehaltes erregen mußte. Dabei wiegt das Zeugniß der Peschito, die ihn gerade in seinem muthmaßlichen Heimathlande kanonisirt, den Mangel manches anderen auf. Auch Luthers berühmte Verwerfung des Briefes ist aus dogmatischen Anstößen hervorgegangen: der anscheinende Mangel positiv=christlichen Lehrgehalts und insonderheit der vermeintliche Widerspruch gegen Paulus, die Bestreitung des solā fide geben den Ausschlag. Auch die Neueren haben sich lange genug an der vermeintlichen Polemik gegen den Römerbrief, die doch so unzutreffend und in die Luft streichend wie möglich wäre, geärgert; bis man neuerdings endlich auf das Entweder=Oder gekommen ist, der Brief müsse entweder nachapostolisch oder vorpaulinisch sein. Die, welche der ersteren Ansicht folgen, wollen in ihm den Standpunkt der altkatholischen Periode erkennen, in der das Evangelium als nova lex aufgefaßt und der paulinischen Speculation gegenüber das einfache praktische Christenthum geltend gemacht worden sei. Allein das „vollkommene Gesetz der Freiheit" (1, 25), welches der Brief als wesentliche Grundlage des Christenthums verkündet, ist nicht eine dem alten mosaischen Gesetz entgegengestellte nova lex christlicher Moral, sondern das verinnerlichte und in Christi Sinne vollkommen gewordene mosaische Gesetz selbst; was den Standpunkt der Bergpredigt, und nicht des altkatholischen Zeitalters ergibt. Auch abgesehen hievon, kann es nur als kritische Gewaltthätigkeit angesehen werden, das jugendfrische, in jedem Sinne primitive Schriftstück mit den epigonischen Erzeug=

nissen des zweiten Jahrhunderts zusammenzubringen. So hat sich neuerdings eine Auffassung bilden und immer weiter ausbreiten müssen, welche den Brief für entschieden vorpaulinisch und geradezu für das älteste neutestamentliche Schriftstück nimmt; und zu dieser Ansicht, die wir anderweit eingehend vertreten haben, bekennen wir uns auch hier.[1])

Wie sehr der Lehrbegriff des Briefes für diese Auffassung in die Wagschale fällt, namentlich auch die berühmte Erörterung über die Rechtfertigung aus Glauben und Werken, wird die nachfolgende Darlegung zeigen. Aber auch hievon abgesehen, entscheidet für das vorpaulinische Alter des Briefes die Geschichtslage der Leser, falls man sich dieselbe deutlich und anschaulich macht. Diese Leser sind nach dem ganzen Styl, in dem mit ihnen geredet wird, und nach allen Kennzeichen ihrer Sitte und Gewohnheit Judenchristen. Wenn die Adresse sie als „die zwölf Stämme in der Zerstreuung", d. h. als im Auslande zerstreut lebendes israelitische Volk begrüßt, so kann das, da sie offenbar Christen sind, nur von einem Standpunkte aus geschehen, dem die Christgläubigen die wahren Vertreter des jüdischen Volkes sind, der also das Christenthum nur als eine innerjüdische Erscheinung kennt. Nun zieht sich durch den ganzen Brief ein merkwürdiges Verhältniß religiösen Gegensatzes und socialer Zusammengehörigkeit von Reich und Arm. Die Christen sind wesentlich Arme, und die Armen wesentlich fürs Christenthum zubereitet (2, 6); dagegen die „Reichen" sind durchweg als Nichtchristen gedacht, auch 1, 9—11 und 5, 1 f., wo ihnen beidemale nichts als Untergang in Gottes Gericht verkündet wird; sie unterdrücken die armen Christen, ziehen sie vor Gericht und „lästern" den edlen Namen, der über jenen genannt ist, d. h. den Namen Jesu, auf den jene getauft sind (2, 6. 7). Dennoch haben beide Theile mit einander zu schaffen; die Reichen sind Brodherren der Armen (5, 4), haben über sie auch sonst rechtliche Gewalt (2, 6. 7), und zuweilen kommt einer von ihnen gastweise in die Erbauungsversammlung der armen Christen, und wird dann von diesen in unterthäniger Weise geehrt (2, 2). Das Räthsel dieser Beziehungen löst sich auf natürliche Weise nur, 2. Der Leserkreis.

[1]) Vgl. für diese von Schneckenburger, Ritschl, Weiß, Mangold u. a. vertretene Auffassung meinen Aufsatz „Der Jacobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal" (Stud. und Krit. 1874) und meine Bearbeitung des Meyer-Hutherschen Commentars zu dem Briefe 2. Aufl. 1888.

wenn man in den Reichen nichtchristliche Volksgenossen der Leser erkennt, die mit denselben durch das Band jüdischer Communalverfassung in der Diaspora zusammengehalten sind. Im nördlichen Nachbarlande Palästina's, in Syrien, ist durch die Verfolgergeschichte des Paulus die frühe Existenz von Christenkreisen, welche noch unter der Gerichtsbarkeit der jüdischen Synagoge standen (Ap.-G. 9, 1. 2) außer Zweifel gestellt, und in ebendiesen Verhältnissen finden wir die Leser des Jacobusbriefes. Die Judenschaften des Diasporalandes, unter römischer Herrschaft mit weitgehender an die Synagogalverfassung angelehnter Autonomie ausgestattet, enthalten christgläubige Minderheiten, die in eigner Synagoge zusammenkommen (2, 2), im Uebrigen aber noch den jüdischen Synagogengerichten unterstehen, in denen sie um des Namens Jesu willen verfolgt und gestraft werden können (2, 6. 7). Ein Verhältniß zwischen Reich und Arm, welches sich in der späteren Geschichte Israels ausgebildet hat und in den Evangelien mehr denn einmal durchblickt, daß die Frommen die Armen und die Armen die Frommen sind, spiegelt sich auch in dieser Diaspora: wie in der Urgemeinde, so setzen sich auch hier die christgläubigen Kreise wesentlich aus den Armen und Geringen zusammen, während die Reichen und Mächtigen ihres Volkes, von denen sie theilweise leben müssen, auf gegnerischer Seite stehen und sie in aller Weise unterdrücken. — Ist diese Geschichtslage der Briefempfänger richtig gezeichnet, — und noch hat kein Vertreter einer abweichenden Auffassung des Briefes aus demselben eine andere Situation wahrscheinlich und anschaulich zu machen vermocht — dann kann der Brief nur vor die große von Antiochia aus betriebene Heidenmission, also vor den Apostelconvent fallen; denn durch die ins Große gehende Heidenmission mußten solche Gemeindeverhältnisse in den Nachbarländern Palästina's rasch umgestaltet werden. Sobald erst zahlreiche Heidenchristen den Judenchristen zur Seite traten, sobald lösten sich letztere aus dem jüdischen Synagogalverband und schlossen sich mit jenen zu einer Religionsgesellschaft zusammen, die Juden und Heiden gegenüber ein tertium bildete (Χριστιανοί: Ap.-G. 11, 26; 1. Petr. 4, 16), gewannen also eine wesentlich andere sociale Stellung als die, welche in unserem Briefe sich spiegelt. — Allerdings befinden sich diese ungemischten judenchristlichen Diasporagemeinden nicht mehr in der Zeit der ersten Liebe und Begeisterung, welche wir an der Urgemeinde kennen gelernt haben, und das eben gibt dem Jacobus Anlaß an sie zu

schreiben. Aeußere Noth, socialer Druck, anhaltende Verfolgung, dazu ohne Zweifel das Ausbleiben der ganz nahe erhofften Parusie haben sie entmuthigt und Verfallszustände unter ihnen erzeugt, in denen die Reaction des alten jüdischen Wesens leicht zu erkennen ist. Murren wider Gott, der es dem armen Manne zu schwer mache (1, 13), ein Schielen nach den versagten Gütern und Genüssen dieser Welt (4, 1—4), ein träger Verlaß auf den Besitz der objectiven Wahrheit, ein todter Glaube, war eingerissen (2, 14 f.) und an die Stelle der Stille des Gemüths vor Gott (1, 21; 3, 13) und des Eifers in Liebeswerken und Heiligung (1, 22. 27) war Hader und Streit und Zungensünde aller Art getreten (3, 1 f.; 4, 1 f.; 5, 12). Verfallszustände des Urchristenthums, die dennoch keinen längeren Verlauf seit der Gemeindestiftung voraussetzen, als er bei der korinthischen Gemeinde zwischen ihrer Begründung und den im ersten Korintherbriefe sich spiegelnden Zuständen liegt. Man wird an die Zeiten des Herodes Agrippa († 45) denken dürfen, dessen bigottes und christenfeindliches Regiment im Mutterlande (Ap.-G. 12) ohne Zweifel auch die benachbarte jüdische Diaspora zu drückender Unduldsamkeit gegen die Christen in ihrer Mitte angespornt hatte.

3. Der Verfasser.

Gehört der Brief diesen Zeitverhältnissen an, dann ist an seiner wirklichen Abfassung durch Jacobus den Bruder Jesu ja nicht zu zweifeln. Aber es dürfte auch schwer fallen, irgend ein Motiv aufzufinden, aus dem dieser Brief in einem späteren Zeitalter diesem Verfasser angedichtet sein sollte; und wäre er es, so hätte sich sein Verfasser sicher als den ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, und nicht blos — was auf jeden anderen Jacobus ebensogut paßte — als dessen δοῦλος (1, 1) bezeichnet. Es tritt uns aber auch in dem Verfasser ein unwillkürlich sich abzeichnendes, durchaus individuelles und charactervolles Bild entgegen, und dies Bild stimmt vorzüglich mit dem, was uns von dem historischen Jacobus anderweitig bekannt ist. Es ist das Bild eines jener „Stillen im Lande", welche in den unmittelbar vorchristlichen Zeiten das beste Erbtheil des Volkes, die innerliche Frömmigkeit der Psalmen und Propheten in anspruchsloser Zurückgezogenheit und gottseliger Armuth hüteten, einer von denen, welche Jesus im Eingang der Bergpredigt als seine Reichsgenossen begrüßt und zu deren Losungsworten er sich mit jenem ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινος τῇ καρδίᾳ (Matth. 11, 29) selbst bekennt. Ein Mann tritt uns entgegen, der — obwohl der ernsten, gesinnungs-

vollen Rede mächtig — wenig vom Reden, desto mehr vom still-andächtigen Hören des göttlichen Wortes, am meisten vom wahrhaftigen Thun desselben hält; ein christlicher Weiser, dem das für die Welt Armsein und in Gott Reichsein zum festen, ruhigen Character geworden ist. Durchweg bewegt sich seine Frömmigkeitsäußerung auf der fließenden Grenzlinie des Alt- und Neutestamentlichen, so daß man ihm abfühlt, er ist aus der dem Christenthum verwandtesten Richtung jüdischer Frömmigkeit in die christliche übergegangen und hat daher nie das Bedürfniß empfunden, sich aus den jüdischen Denk- und Lebensformen zu lösen. Gesetz und Evangelium sind ihm keine Gegensätze, sondern vielmehr Wechselbegriffe, denn das Gesetz Mose's ist ihm zu dem „vollkommenen Gesetz der Freiheit" geworden, das als ins Herz geschriebene Liebe Gottes und des Nächsten von innen heraus regiert. So ist ihm durch das „eingepflanzte Wort der Wahrheit", durch den Glauben an den „Herrn Jesus, den Messias der Herrlichkeit" die beseligende Erfahrung eines neuen Lebens aus Gott geworden (1, 18), das ihn in der πραΰτης ἄνωθεν σοφίας, in der Gelassenheit von Oben stammender Weisheit (3, 13. 17) hoch über Lust und Leid dieser Welt erhebt. Aber so wenig sind ihm die Voraussetzungen und Folgerungen dieser Heilserfahrung bereits Gegenstand lehrhafter Rechenschaft geworden, daß er bei entschiedenem Bekenntniß zu Jesu dem Christ und Herrn (1, 1; 2, 1) von dessen Person und Werk kaum etwas zu sagen hat. Keine neutestamentliche Lehrschrift, die so sehr Lehre Jesu, und so wenig Lehre von Christo vortrüge; keine, die auch im Ton, ja in vielfachem wörtlichen Anklang, der doch nicht auf eine schriftliche Quelle weist, so stark an die synoptische Jesuspredigt erinnerte. Im Styl der alttestamentlichen Spruchweisheit, mit dem Marke der Propheten und Psalmen genährt, in einem Griechisch, das mit Geist und Kraft gehandhabt, doch zuweilen das Ungeschick des nicht darin geborenen und geschulten Mannes verräth, bewegt sich der Brief; — keineswegs plan- oder zusammenhangslos, wie behauptet worden ist, sondern als ein ächter Brief, und keine Abhandlung, durch die lebendige Beziehung auf die geistlichen Bedürfnisse der Leser von Einem zum Andern geleitet. — Wer wäre im ganzen christlichen Alterthum der hervorragende Mann, auf den alle diese kraftvollen characteristischen Züge so zusammenstimmten wie auf Jacobus den Bruder des Herrn? Jacobus, mit der ganzen Familie Jesu ohne Zweifel den Kreisen der gottseligen Armen angehörig (Luc. 1—2; Matth. 5, 3), nach langem

zweifelnden Fernstehen erst nach Jesu Auferstehung gläubig geworden (Marc. 3, 21. 31 f.; Joh. 7, 5; 1. Kor. 15, 7; Ap.-G. 1, 14), unter den Säulen der Urgemeinde der dem jüdischen Gesetz und Volksthum innigst Zugethane, und doch innerlich frei genug, um einem Paulus die Bruderhand zu reichen (Gal. 2. Ap.-G. 15), in der altkirchlichen Ueberlieferung „der Gerechte", ein Heiliger für Christen und Juden, ein unablässiger Beter für sein Volk und schließlich ein Blutzeuge Jesu, — er war der Nächste dazu, in die beginnende Verkümmerung und Entartung des Judenchristenthums, welche der Brief spiegelt, und die aus wenig späterer Zeit nach anderer Seite hin auch die judaisirenden Paulusgegner verrathen, ein Wort heiligen Ernstes hineinzureden. Und wenn er es redete, konnte es anders lauten als so? — Man hat hiegegen eingewandt, der geschichtliche Jacobus, wie wir ihn aus Apostelgeschichte und Galaterbrief sowie aus judenchristlicher Erinnerung kennen, hätte unmöglich so vom Ritualgesetz schweigen können, dessen Festhaltung seitens der Judenchristen ihm doch (Gal. 2, 12) so am Herzen gelegen. Ein höchst wunderlicher Einwand: die Beobachtung des Ritualgesetzes war wohl in jenen abgeschlossenen judenchristlichen Kreisen das am wenigsten Gefährdete; nicht an seiner Beobachtung, wohl aber am lebendigen Christenthum ließen die Leser es fehlen. Es war nicht der geringste Anlaß vorhanden, etwas Selbstverständliches, gar nicht in Frage Stehendes zu berühren, um so weniger, als Jacobus, er mochte dasselbe so hoch in Ehren halten als er wollte, das Heil jedenfalls nicht davon abhängig machte. Nur einmal gestreift wird die Ritualfrömmigkeit der Leser, ihre θρησκεία (1, 26. 27), und ganz in der Art und Weise, wie man es seitens eines Mannes, in dem der Geist der Propheten und Jesu lebendig war, einem mattgewordenen Judenchristenthum gegenüber erwarten muß: es wird erinnert, daß diese θρησκεια nichtig sei, wenn sie mit zügelloser Zunge und Selbstbetrug des Herzens zusammenbestehe, und daß die wahre θρησκεία, die dem himmlischen Vater wohlgefalle, die der Liebeswerke und der Heiligung sei.

Die Denkart dieses Mannes, soweit sie aus den Andeutungen eines Briefes zu entnehmen ist, der eigentlich nur Ein Lehrthema einigermaßen erörtert, alle andern nur streift, wird sich am besten unter folgenden Gesichtspunkten beschreiben lassen: 1. Gott und der Mensch. 2. Die christliche Heilsoffenbarung. 3. Glaube und Werke. 4. Die Rechtfertigung. 5. Das christliche Leben.

Zweites Kapitel.

Gott und der Mensch.

Eine bestimmt ausgeprägte Gottesidee bedingt die ganze Weltanschauung des Jacobus, und tritt in demselben Maße hervor, als die lehrhafte Betonung des Heilsmittlers noch bei ihm zurücktritt. Und zwar ist es, wenn auch halb noch in alttestamentlicher Form, die Gottesidee Jesu, die neue, vollkommene, christliche Gottesidee. Heißt Gott in der Regel noch in alttestamentlichem Styl ὁ κύριος (— ein Name, der nur in den wenigeren und ausdrücklich so gewendeten Fällen auf Christus zu beziehen ist—), oder in vollerem Ausdruck „der Herr Zebaoth" (5, 4), so fehlt doch der neutestamentliche Vatername nicht (θεῷ καὶ πατρί, 1, 27; τον κύριον καὶ πατέρα, 2, 9), und wird ohne hinzugefügten Genitiv, also nicht sowohl als Verhältnißbegriff wie als Wesensbezeichnung angewandt. — Näher aber wird uns das Wesen Gottes gekennzeichnet durch den eigenthümlichen Ausdruck τοῦ πατρὸς τῶν φώτων (1, 17). Die φῶτα sind die Himmelslichter, Sonne, Mond und Sterne (vgl. 1 Mos. 1, 16); ihr Vater aber heißt Gott, nicht weil er sie geschaffen hat, denn so wäre er der Vater aller Kreaturen —, sondern, wofür auch der Zusammenhang zeugt, weil sie seine Ebenbilder, gleichsam seine ihm ähnlichen Kinder sind. Es ist die — alle Finsterniß ausschließende — Lichtnatur Gottes (vgl. 1 Joh. 1, 5), an welche damit erinnert werden soll. Und zwar überragt Gott auf geistig-sittlichem Gebiete diese seine dem Reiche der Natur angehörigen Ebenbilder noch weit: sie nehmen als Lichter zu und ab und unterliegen zeitweiliger Verfinsterung; bei Ihm ist kein Wechsel, keine auch nur vorübergehende Verdunkelung (1, 17). Ohne Bild: sein Wesen ist reine Gutheit, sittliche Vollkommenheit. Darum heißt er auch (1, 13) ἀπείραστος κακῶν, vom Bösen unversucht, d. h. unversuchbar; er ist über alle Versuchung zum Bösen erhaben, weil er das persönliche Gute selbst ist, und so kann er auch „niemanden (zum Bösen) versuchen" (1, 13). Vielmehr: „eitel gute und eitel vollkommene Gabe kommt von Oben, von Ihm, dem Vater des Lichtes herab"; — denn so, das πᾶσα ebenso wie V. 2 genommen, ist der bekannte Spruch zu übersetzen, wenn er in den Zusammenhang passen soll.[1]) Wir sehen, es ist

[1]) Daß Gott vom Bösen unanfechtbar ist und niemanden zum Bösen reizt, das kann nicht dadurch begründet werden, daß alle gute Gabe von ihm kommt, denn so könnte immer auch Böses von ihm kommen; es wird allein dadurch begründet, daß nur Gutes und Vollkommenes von ihm kommt.

dieselbe Gottesidee, welche Jesus ausspricht, wenn er dem reichen Jüngling gegenüber Gott den εἷς ἀγαθός nennt, oder ihn seinen Jüngern als das Urbild aller Güte und Gutheit, als den „Vollkommenen" bezeichnet (Matth. 5, 48). Dagegen das Alte Testament hat so von Gott noch nicht zu reden vermocht. —

Der Hauptgegenstand dieser ewigen Güte und Vaterliebe ist der Mensch, der nach Gottes Bilde geschaffen ist (3, 9). Die Art und Weise, in der Jacobus letzteres hervorhebt, — nämlich zur Mißbilligung des Zungenmißbrauchs gegen die Mitmenschen, τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας —, zeigt deutlich, daß er von einem Verlust des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall, wovon die spätere Kirchenlehre redet, nichts weiß, sondern (ebenso wie 1 Mose 9, 6) in dem Menschen wie wir ihn kennen, also im sündigen Menschen, das göttliche Ebenbild anerkennt, — eine Gottverwandtschaft, welche den Menschen in Menschenaugen zu einem unverletzlichen Wesen machen soll. — Nach Gottes Bilde geschaffen, ist der Mensch seiner ursprünglichen Natur nach bestimmt und befähigt, Gott zu lieben und den Kranz des (ewigen) Lebens, welchen Gott denen, die ihn lieben, verheißen hat (1, 12), zu erringen. Aber wie Gott das allein-wahre, vollkommene, ewige Gut für den Menschen ist, so will er als solches auch von ganzem Herzen gesucht und geliebt sein: „eifersüchtig liebt sein Geist, den er in uns (Christen) hat wohnen lassen", heißt es 4, 5; er will das Herz, das er sich zum Eigenthum erkoren hat, mit niemand Anderem theilen, — eine ausschließliche, gleichsam eheliche Liebe, deren heilige Strenge er mit desto größerer Gnade vergütet (4, 6). Nun aber gibt es ein Anderes, das sich mit Gott um das Menschenherz um die Wette bewirbt: das ist die Welt. Die „Welt" ist dem Jacobus, wie die Stellen 2, 6 und 4, 4 durch ihren ganzen Zusammenhang darthun, vor allem der Inbegriff der endlichen, in sich eiteln und nichtigen Güter. Zu diesem hat der Mensch vermöge der sinnlichen Seite seines Wesens — seiner „Glieder", in denen seine Lüste und Begierden wurzeln (4, 1; vgl. 1, 14) ebenfalls ein Verhältniß. Daher die Versuchung für die Menschenseele, Gott und die Welt zugleich lieben zu wollen und so eine „Ehebrecherin" zu werden (4, 4). Dieser Versuch, gleichsam „zweiseelig" zu sein (4, 8), ist aber vergeblich; „die Liebe zur Welt ist Feindschaft wider Gott; wer der Welt Liebling sein will, wird zu Gottes Feinde" (4, 4). Denn er erblickt ja in Gott nicht mehr das

2. Der Mensch.

allein-wahre, ewige Gut; er achtet ihn gering und wird auch sein Gebot gering achten gegenüber der Lust und Begierde, die ihn zum Eiteln zieht. — Es ist, als ob man Jesum predigen hörte: „Niemand kann zweien Herren dienen, — ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon; — was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und käme doch um seine Seele?"

3. Die Sünde. Die auf diese Weise kraft des Doppelverhältnisses des Menschen zu Gott und Welt ermöglichte Sünde ist nun Thatsache und Wirklichkeit. Dies setzt Jacobus einfach voraus, ohne, soweit wir sehen, dem In die Welt gekommensein der Sünde nachzufragen. Nur wie der sündige Proceß im Einzelnen verläuft, das beschreibt er: „Ein jeglicher wird versucht, indem er von seiner eignen Begierde gelockt und geködert wird; danach, wenn die Begierde empfangen hat, gebiert sie Sünde, die Sünde aber, wenn sie ausgereift ist, bringt Tod zur Welt" (1, 14. 15). Hier wird als die Wurzel der Sünde im Menschen die Begierde, die böse Lust gedacht. Sie ist nicht der eigentliche Mensch, der Mensch des Willens: dieser erscheint vielmehr als der Gegenstand ihrer Lockung und Verführung; und so ist sie auch noch nicht die Sünde im actuellen Sinne des Wortes. Diese kommt vielmehr erst zu Stande, wenn es der Begierde, der Buhlerin, gelingt, den Mann, den Willen, zu fangen, daß er sich ihr hingibt: die Sünde ist dann gleichsam dieser beiden in Unzucht erzeugtes Kind. Das muß nicht gerade Sünde im Sinne des Einzelactes sein, vielmehr scheint Jacobus vorzugsweise an sündige Richtungen, wie Murren, Zweifeln, Neiden, Hassen zu denken (4, 2). Sind solche Sünden erst ausgebildet, ausgewachsen, dann ist ihr Erzeugniß, ihre Frucht Tod; d. h. nicht der leibliche Sterbensmoment, sondern geistiger Tod, Verzweiflung, Abfall vom Heilsglauben, Seelenverderben. Ein eigenthümlicher Sprachgebrauch des Wortes „Tod", der uns auch 5, 20 (— σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου) begegnet und uns ebenso bei Paulus und Johannes wiederbegegnen wird. Er scheint aus 1 Mos. 2, 17 („Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben") zu stammen; aus der Erwägung, daß Adam am Tage seines Sündenfalles nicht leiblich gestorben, wohl aber ein Kind des Todes geworden sei. Der „Tod" ist hier nicht das Gegentheil des Daseins, wohl aber das Gegentheil des Lebens im Vollsinn des Wortes; das geist-leibliche Verderben, aus dem es indeß nach 5, 20 (σώσει ἐκ θανάτου) doch eine Errettung gibt. — Nach dieser Be-

schreibung des sündigen Verlaufes im Menschen zu urtheilen, scheint Jacobus den Anlaß desselben in der sinnlichen Seite des menschlichen Wesens zu suchen, denn die ἐπιθυμίαι wurzeln in den μέλη, den leiblichen Organen, in denen auch 4, 1 „die Lüste Krieg führen", d. h. raublustig, eroberungssüchtig in Thätigkeit sind. Und daß die sinnliche Seite des Menschen bei der Sünde vorzüglich thätig sein muß, ergibt sich ja auch aus dem oben berührten Gegensatz von Gott und Sinnenwelt, in den der Mensch gestellt ist. Doch ist ein Zwiefaches zu beachten. Einmal, daß nach 1, 14. 15 die wirkliche Sünde doch erst zu Stande kommt vermöge der Einwilligung des eigentlichen Menschen, des persönlichen Willens, in das Buhlen der Begierde. Und dann, daß Jacobus auch andere als unmittelbar sinnliche Sünden kennt: Neid, Streitsucht, Murren und Verleumden, Hoffahrt, — auch den „Zweifel", d. h. den Mangel an ernstlichem Glauben, daß Gott das allein-wahre Gut sei, also das Schwanken zwischen Gott und Welt; endlich die träge Unterlassung des Guten, das man zu thun wüßte (4, 17). Auch diese geistigen Sünden entspringen, wie der Zusammenhang 4, 1—10 darthut, den streitbaren „Lüsten in den Gliedern". Sie treten sämmtlich im Gefolge des sündigen Begehrens nach irdischem Genuß auf, und wie sollten sie nicht? Diesem Begehren liegt ja die Selbstsucht zu Grunde, die Selbstsucht, die als natürliches Princip allem sinnlichen Leben als solchem eignet, und dieses Princip der Selbstsucht, einmal entfesselt, spiegelt sich dann natürlich auch in Willensrichtungen, die an sich nicht sinnlicher Natur sind. So begreift es sich weiterhin bei Jacobus, daß die Sünde, obwohl auf dem Grunde der menschlichen Sinnlichkeit ruhend, doch eine Art von Weisheit ausbildet, nämlich jene selbstische Klugheit, die dem niederen, der Welt zugewandten Seelenleben angehörig (daher „ψυχική"), in Neid, Ränkesucht und Zerrüttung des menschlichen Gemeinschaftslebens (ἀκαταστασία) ihre Künste zeigt (3, 14—16); sowie daß ein Hauptkapitel des Sündigens in den Unthaten der zügellosen Zunge besteht, welche nicht unmittelbar sinnlichen, aber doch selbstischen Charakters sind. Es begreift sich ferner, daß dem Jacobus neben der sündigen Menschenwelt doch auch eine böse Geisterwelt besteht, der διάβολος (4, 7) und die δαιμόνια (2, 19; vgl. 3, 15, wo die σοφία ἐπίγειος auch δαιμονιώδης heißt). Denn das Böse ist eine Macht, die über das Einzelleben übergreift, ein Weltgeist, der versucherisch den Einzelnen anficht; freilich von demselben, wenn er sich zu Gott hält, auch in die Flucht

geschlagen werden kann (4, 7). Und dieses einheitliche böse Weltprincip hat wiederum eine Vielheit von Besonderungen, von verderblichen Einzelkräften in seinem Bereich, die „Dämonen", die sich Jacobus ohne Zweifel volksthümlich-mythologisch vorgestellt und deren 2, 19 behauptete Angst vor dem Einen lebendigen Gott er vermuthlich aus dem Gebahren Besessener, welche im Namen Gottes beschworen wurden, herausgehört hat.

4. Gott gegenüber dem sündigen Menschen.

Was nun die Stellung Gottes zu den Menschen als sündigen angeht, so wird sie gerade so beschrieben, wie es sich aus seinem Wesen als des schlechthin Guten ergibt. Die reine Lichtnatur, die sittliche Vollkommenheit Gottes hat nothwendig die beiden Seiten, daß er alles Gute fordert und daß er alles Gute gewährt. In ersterer Hinsicht hat er seine vollkommene Gutheit geoffenbart in seinem Gesetz (1, 25; 2, 8—12). Daß mit diesem νόμος das mosaische Gesetz gemeint ist, zeigen 2, 11 die Anführungen aus den zehn Geboten; aber eine ganz andere Betrachtung dieses Gesetzes, als sie bei den Juden durch die Schriftgelehrten und Pharisäer gepflegt ward, wenn auch eine solche, die man schon einem tieferen und ächteren vorchristlichen Judenthum zutrauen kann, tritt bei Jacobus hervor. Denn während die pharisäisch-rabbinische Lehre das Gesetz in tausend Einzelsatzungen zersplitterte, faßt Jacobus dasselbe als lebendige und unverbrüchliche Einheit auf. „Wer das ganze Gesetz hält, sagt er 2, 10—11, und fehlt in Einem (Punkte), der ist aller Gebote schuldig; denn Der, welcher gesagt hat Du sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt Du sollst nicht tödten; wenn du nun nicht ehebrichst, aber tödtest, bist du ein Gesetzesübertreter." Mit anderen Worten: der heilige Wille Gottes, welcher im Gesetz ausgedrückt ist, ist ein einheitlicher, in sich unzertrennlicher; alle seine Forderungen gehören ja zusammen um einen wahrhaft Gerechten darzustellen; wer ihn an Einem Punkte verletzt, der hat seine Gesammtforderung verletzt, und ist eben vor Gott nicht gerecht, sondern sündhaft und schuldig. — Aber so unendlich streng hienach der „einige Gesetzgeber und Richter" erscheint, „der da erretten kann und verderben" (4, 12), so ist es ihm doch — und das führt auf die andere, gewährende Seite seiner Gutheit hinüber — nicht um's Verderben, sondern um's Erretten zu thun; denn „sehr mitleidig ist er und erbarmend" (5, 11). Er gibt überhaupt gerne, und ἁπλῶς, schlichthin, ohne den Bittenden auszuschelten, ihm vorher Vorwürfe zu machen, wie wohl der halb-

barmherzige Mensch thut (1, 5). Namentlich gibt er gerne dem um Weisheit Bittenden; denn die Weisheit, deren alttestamentlicher Begriff bei Jacobus sich dem neutestamentlichen des h. Geistes annähert (vgl. 3, 17), ist das Eine, rechte Hülfsmittel zur Erreichung des sittlichen Zieles, die göttliche Kraft zum „Vollkommenwerden“ (1, 4. 5). Gott vergibt aber auch Sünde (5, 15); wo ein Sünder sich bekehrt, da wird eine ganze Menge von Sünden zugedeckt, d. h. vergeben (5, 20), und „Barmherzigkeit rühmt sich wider das Gericht“ (2, 13), d. h. sie hat es nicht zu fürchten, — die Barmherzigen werden Barmherzigkeit erlangen (Matth. 5, 7). So mildert sich doch der Rigorismus des göttlichen Gerichts gegenüber denen, die sich an seine Barmherzigkeit wenden. Ob auch wer nur Ein Gebot übertritt, aller Gebote schuldig ist, und nur wer auch in keinem Worte fehlt, ein vollkommener Mann ist (3, 2), — dennoch hat Gott schon im Alten Testamente sündige Menschen begnadigt, nicht nur einen Abraham, sondern selbst eine Rahab, diese Vorgängerin der „Zöllner und Sünder“ (2, 25), und hat einem Hiob, der gewiß nicht in Worten fehllos war, einen herrlichen Ausgang bereitet (5, 11). — Wie jene unverbrüchliche Gerechtigkeitsforderung des Gesetzes sich mit einem so gnadenvollen Verfahren Gottes vertrage, darüber spricht sich Jacobus nicht aus; aber das ist gewiß, daß er keinen Zwiespalt göttlicher Gerechtigkeit und Gnade gesetzt hat, der durch irgend eine weltumfassende Sühnthat vermittelt werden müßte. Vielmehr denkt er, ähnlich wie wir das schon in der Lehre Jesu gefunden haben und wie es dem Glauben der Propheten und Psalmisten entspricht, an ein Gerechtverhalten Gottes, welches im Sinne der Liebe suum cuique gibt; welches hilft, wo man sich helfen lassen will, und nur da sich versagt, wo man sich ihm versagt. „Nahet euch Gotte, so naht er sich euch“ (4, 8). „Den Hoffährtigen widerstehet Gott, aber den Demüthigen gibt er Gnade“ (4, 6). Dem recht Bittenden, in gläubiger Hingabe Bittenden gibt er seine göttliche Weisheit, aber der Zweifelnde, zwischen Ihm und der Welt Hin- und Herschwankende wird nichts empfangen (1, 5. 7). Ein unbarmherziges Gericht wird ergehen über den, der nicht Barmherzigkeit übt; dagegen „rühmt sich Barmherzigkeit wider das Gericht“ (2, 13). Allen diesen an bekannte synoptische Jesusworte erinnernden Sprüchen liegt die Idee jener Liebesgerechtigkeit, jener heiligen Güte zu Grunde, welche jeder Empfänglichkeit, die sich ihr entgegenstreckt, gewährend entgegenkommt, und nur denjenigen, welche sich von ihr nicht zum

Guten helfen lassen wollen, mit jener vollen Strenge des Gerichtes begegnen wird, die das willenhaft festgehaltene Böse herausfordert. Hienach leuchtet ein, daß der gerechte, gute Gott den sündigen Menschen insonderheit dazu die Hand reichen wird, gerecht und gut zu werden, und das führt zu der eigenthümlich christlichen Heilserfahrung und -verkündigung des Jacobus hinüber.

Drittes Kapitel.

Das Heil in Christo.

1. Die Wiedergeburt. In einer einfach-großen Aussage stellt Jacobus die christliche Grunderfahrung hin: „Er — d. h. Gott — hat uns aus gutem Willen (wieder-) geboren durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir Erstlinge wären seiner Kreaturen; — ihr wißt's, meine lieben Brüder" (1, 18. 19). Es ist fast die einzige geflissentliche Aussage des Briefes über das in Christo erfahrene Heil; aber sie ist auch vielsagend genug. Es ist die Thatsache eines neuen Lebens aus Gott, auf der das christliche Bewußtsein hienach beruht. Nicht die bloße Thatsache einer Sündenvergebung oder Rechtfertigung, sondern einer inneren Umwandlung, einer religiös-sittlichen Erneuerung von Herzensgrund, wie sie Jesus dem Nicodemus gegenüber als Grundbedingung des Antheils am Reiche Gottes aufstellt (Joh. 3, 3. u. 5), und wie sie bereits in der recht-verstandenen synoptischen Eingangspredigt μετανοεῖτε gefordert ist. Diese Grundbedingung ist in dem Verfasser und seinen Lesern erfüllt nicht durch eigenes Thun und Leisten, sondern durch eine freie Gutthat Gottes: „βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς, aus freiem, gutem Willen; und wenn Jacobus unmittelbar vorher erinnert hat, wie von dem Vater der Lichter, der reinen Himmelsgüte, nichts als gute und vollkommene Gabe herabkommen könne, so ist ihm hiefür diese beste und vollkommenste Gabe, die er sammt seinen Lesern empfangen konnte, der vollgültige Thatbeweis. Noch erhöht wird diese größte Wohlthat Gottes dadurch, daß mittelst derselben gerade sie vor Unzähligen bevorzugt worden sind, — „auf daß wir eine Erstlingschaft wären seiner Kreaturen". Vor anderen Völkern, vor der Masse ihres eigenen Volkes hat Gott

sie aus freier Güte erwählt und zu einer ihm geweihten ἀπαρχή seiner ganzen vernünftigen Schöpfung gemacht; in ihnen als den Erstlingen hat er die Menschheit zum Reiche Gottes eingeweiht. — Und er hat das gethan λόγῳ ἀληθείας, durch das Wort der Wahrheit, unter welchem selbstverständlich das Evangelium als das Wort der vollkommenen Gottesoffenbarung zu denken ist. Man hat zuweilen diese Wiedergeburt durchs Wort als ein dem Jacobus eigenthümliches „mystische Element" bezeichnet; aber man hat dabei übersehen — nicht nur, daß dieselbe Anschauung, nur etwas weitläuftiger umschrieben, im ersten Petrusbriefe wiederkehrt (1. Petr. 1, 23. 25), sondern auch, daß beide Verfasser hiemit nur einen Grundgedanken Jesu wiederholen. Wenn in der Säemannsparabel Jesus das von ihm gepredigte Wort der frohen Botschaft einem guten Samen vergleicht, den er in die Herzen streue, und der, wo er eine gute Statt findet, eine neue zu guten Früchten führende Lebensentfaltung hervorbringe, was ist das Anderes, als die Neugeburt durch das Wort der Wahrheit? Ein ganz verwandtes Bild ist es, wenn Jacobus 1, 21 das Wort der Wahrheit als den λόγος ἔμφυτος, der die Seelen (endgerichtlich) zu erretten vermöge, als das in die Herzen der Leser eingepflanzte Wort bezeichnet, dessen schließliche Auswirkung ihre endgültige σωτηρία sein soll.

2. Die Erwählung und Verheißung.

In anderer Weise wird dieselbe Heilsthatsache beschrieben in der Stelle 2, 5: „Hört, meine lieben Brüder, — hat nicht Gott die in Bezug auf die Welt Armen erwählt, daß sie reich seien im Glauben und Erben des Reiches, das er denen verheißen hat, die ihn lieben?" Hier ist die Erlösung mehr von ihrer objectiven, historischen Seite in Erinnernng gebracht. Selbstverständlich ist bei dem ἐξελέξατο ὁ θεός nicht an einen vorzeitlichen Act Gottes zu denken, sondern wie im Alten Testament das Erwählen Abrahams oder Israels nichts anderes ist als der innergeschichtliche göttliche Liebesgedanke, der sofort in einem auf Abraham oder Israel bezüglichen göttlichen Handeln zur Ausführung kommt, so ist auch hier die Erwählung der in den Tagen des beginnenden Evangeliums gefaßte göttliche Rathschluß, vorzugsweise die Armen und Geringen in Israel zu Himmelreichsbürgern zu machen. So werden wir in die Tage Jesu und der beginnenden Urgemeinde versetzt, in denen gerade die Armen und Niedrigen mit Ausschluß der Reichen und Mächtigen dem Evangelium zufielen; das ihrer göttlichen Erwählung menschlich Entsprechende

war die besondere Empfänglichkeit für die frohe Botschaft, die sie vor jenen voraus hatten. — Wir finden hier bestätigt, daß das „Wort der Wahrheit", durch welches Gott die Armen neugeboren hat, die Himmelreichspredigt Jesu war: in dem κληρονόμους τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο, tritt uns das Himmelreich oder Reich Gottes, dies Hauptthema Jesu, bis zum wörtlichen Anklang an das Eingangswort der Bergpredigt (Luc. 6, 20; Matth. 5, 3) entgegen. Aber wir sehen zugleich, daß Jacobus — ebenso wie die Urapostel — dasselbe wesentlich als noch künftiges faßt; es ist „verheißen"; sie sind zu seinen Erben „erwählt", aber noch haben sie es nicht ererbt, sondern erst „im Glauben" sind sie reich. Es ist der überwiegende Zukunftszug des urapostolischen Christenthums, der uns hier wiederbegegnet und noch weiterhin begegnen wird: der Gedanke des schon gegenwärtigen Reiches ist formell noch nicht angeeignet, wenn auch in dem „Wiedergeboren" und „Im Glauben reich" der gegenwärtige Heilsbesitz voll empfunden wird. — Daß neben dem Begriffe des „Reiches" der des „Lebens", d. h. des wahren und ewigen Lebens ebenfalls als Bezeichnung des Heilsgutes auftritt, ganz ebenso als künftig gedacht und mit denselben Worten als Inhalt des Evangeliums bezeichnet, (— vgl. 1, 12: στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, mit 2, 5: τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν), entspricht nur der Sinnesverwandtschaft, in der beide Begriffe schon in der synoptischen Lehre Jesu erscheinen. — Indem das eigentliche Heilsgut sonach in der Zukunft erblickt wird, tritt das Evangelium Jesu von dieser Seite her unter den mehr alttestamentlichen Begriff der Verheißung (1, 12; 2, 5). — Andererseits fällt es dem Verfasser, — was ein noch merkwürdigeres Zeugniß für die alttestamentlichen Formen seines christlichen Denkens ist — zur Betonung dessen, was es dem Christen schon für die Gegenwart ist, unter den Begriff des Gesetzes.

3. Das Gesetz der Freiheit.

Nachdem Jacobus nämlich, in Anknüpfung an die Gottesthat der Neugeburt durch das „Wort der Wahrheit", zu immer reichlicherer Aufnahme dieses einmal in die Seelen gepflanzten Wortes ermahnt hat, schreitet er fort zu der Erinnerung, daß es freilich gelte, nicht blos Hörer, sondern auch Thäter des Wortes zu sein (1, 22 f.). Und in der Ausführung dieses Gedankens vertauscht er den Begriff des Wortes mit dem eines „vollkommenen Gesetzes der Freiheit" (1, 25). Der Ausdruck kehrt 2, 12 nochmals wieder in

dem Satze, daß wir Christen einst „durch das Gesetz der Freiheit" gerichtet werden sollen, und unmittelbar vorher geht die Bezeichnung des Gebotes der Nächstenliebe durch den ähnlichen Namen: νόμος βασιλικός (2, 8). Daß nun ein „Wort der Wahrheit", welches nicht blos gehört, sondern (wie Joh. 3, 21) gethan werden soll, irgendwie den Begriff des Gesetzes, d. h. einer Norm des Handelns in sich schließen muß; daß also die Begriffe λογὸς ἀληθείας und νόμος τῆς ἐλευθερίας 1, 18. 22 und 25, wenn auch nicht völlig, so doch weithin zusammenfallen, leuchtet ein. Aber was für ein Gesetz ist mit dem „vollkommenen Gesetz der Freiheit" gemeint? Daß nicht an eine vom mosaischen Gesetz verschiedene christliche Lebensnorm, etwa an die nova lex des zweiten christlichen Jahrhunderts gedacht sein kann, beweist wie schon oben bemerkt die Stelle 2, 10. 11, in der zwei von den mosaischen zehn Geboten als Bestandtheile jenes νόμος angeführt werden, während andererseits eine Unterscheidung vom mosaischen Gesetz mit nichts angedeutet ist. Und doch kann auch nicht das mosaische Gesetz ohne weiteres, so wie es die jüdische Lebensnorm bildet, gemeint sein, denn so ist es kein νόμος τέλειος und noch weniger ein νόμος τῆς ἐλευθερίας; auch ist von den ritualen Bestandtheilen des mosaischen Gesetzes nirgends die Rede. Der Ausdruck νόμος τέλειος erinnert an die Erklärung Jesu in der Bergpredigt, das Gesetz „erfüllen", d. h. ja vollkommen machen zu wollen; und wenn nun jene Erfüllung darin besteht, daß die Einzelgebote zur Höhe der Grundgebote, der Gottes- und Nächstenliebe, entwickelt werden, Jacobus aber in einem geradezu an Jesu Wort vom „größten Gebote" erinnernden Ausdruck das Gebot der Nächstenliebe als νόμος βασιλικός, als vornehmstes, dominirendes Gebot erklärt, so drängt es sich auf, daß mit dem vollkommenen Gesetz von ihm nichts Anderes als das mosaische Gesetz in der Auslegung Jesu gemeint sein kann. „Gesetz der Freiheit" aber wird dasselbe Gesetz heißen — nicht weil es für den Stand der christlichen Freiheit, für Erlöste gegeben ist, denn diese Begriffe sind dem Briefe fremd und muthen dem Ausdruck mehr zu als er sagen kann[1] —, sondern einfach, weil es kein von Außen knechtendes und zwingendes, sondern ein von Innen heraus frei bestimmendes ist. Kann doch auch ein Gesetz der Liebe — und das ist ja nach 2, 8 dem Jacobus das Gesetz der Freiheit — gar nicht anders als von Innen heraus,

[1]) Gegen Weiß a. a. O. S. 180.

also frei bestimmen, da Liebe sich nicht befehlen und androhen läßt, sondern nur entweder von Innen heraus, also freiheitlich, oder überhaupt nicht regiert. Der Ausdruck erinnert an die Jeremia-weissagung vom neuen Bunde, bei welchem das Gesetz ins Herz geschrieben und in den Sinn gegeben werden soll, und da Jacobus den λόγος ἀληθείας, der nach 1, 23 die Gebote des Freiheitsgesetzes umschließt, einen λόγος ἔμφυτος nennt, so erfahren wir ja auch aus seinem eigenen Munde, auf welche Weise den Christen das „vollkommene" Gesetz zugleich ein verinnerlichtes, und damit ein Gesetz der Freiheit geworden ist. — Wie sehr nun diese Betrachtung des Evangeliums einerseits unter dem Gesichtspunkt der Himmelreichsverheißung, andererseits unter dem des vervollkommneten und verinnerlichten Gesetzes in den Fußtapfen der Lehrweise Jesu geht, in welcher ja neben der frohen Botschaft vom nahe-gekommenen Reiche hauptsächlich die Gerechtigkeitsforderung desselben in vergeistigender Auslegung des mosaischen Gesetzes entwickelt und am Schluß der Bergpredigt fast mit denselben Worten wie bei Jacobus ein „Hören und Thun" dieser Rede verlangt wird, das liegt auf der Hand. Andererseits läßt sich kein größerer formale Gegensatz gegen die paulinische Lehrweise denken, für welche Gesetz und Evangelium die auseinanderzusetzenden Pole der göttlichen Offenbarung sind, als eine Anschauung, der das Evangelium selbst — zwar nicht völlig, aber doch von der einen Seite angesehen — unter den Begriff des Gesetzes fällt. Hat hiebei Jacobus die alttestamentliche Freude am Gesetz, das Leben und Weben des Frommen in Gottes Geboten auf seiner Seite (vgl. das παρακύπτειν, das Sichversenken und -vertiefen ins Gesetz, 1, 25), so wird doch nicht zu leugnen sein, daß die größere Schärfe und Umfassung des theologischen Gedankens auf paulinischer Seite ist. Denn wenn der Heilscharacter des Evangeliums sich schon in den Begriff der bloßen Verheißung nicht genügend fassen läßt, wievielweniger in den des Gesetzes: die Thatsache, durch welche das Gesetz dem Menschen verinnerlicht, ins Herz geschrieben und so zum Gesetze der Freiheit wird, ist weder Verheißung noch Gesetzgebung, und ist doch die Hauptsache. Diese Thatsache kennt und rühmt Jacobus (1, 18), aber er ist noch nicht im Stande, sie in ihrer Bedeutung als Mittelpunkt auch des christlichen Denkens und Lehrens zu erfassen und von ihr aus das Christenthum in seiner Neuheit und Eigenart einheitlich zu entwickeln. Und das hängt damit zusammen, daß ihm der persönliche Urheber jener Thatsache und Haupt-

sache, Christus, noch nicht in den Mittelpunkt seiner Lehrgedanken getreten ist.

Denn das ist das Merkwürdige und den Jacobusbrief von allen übrigen neutestamentlichen Schriftdenkmalen Unterscheidende, daß die Person des Heilandes so wenig in ihm hervortritt. Abgesehen von dem Gruße ist es eigentlich nur die eine Stelle 2, 1, welche geflissentlich etwas von ihm aussagt. Nicht als enthielte der Brief nicht andeutungs- und voraussetzungsweise alles, was die urapostolische Predigt und Gemeinde an dem Einen Namen, in dem allein Heil ist, hat und feiert. Jesus ist eben Χριστός, der Messias; der Christusname ist zu seinem Eigennamen geworden (1, 1; 2, 1), und das ist schon Bekenntnisses genug. Aber Jesus ist auch κύριος, ὁ κύριος ἡμῶν (1, 1; 2, 1), und Jacobus nennt sich seinen δοῦλος wie er sich Gottes δοῦλος nennt. Er kennt ihn also als den zur Rechten Gottes und zu göttlichen Ehren Erhöhten, wie das 2, 1 der Zusatz Χριστὸς τῆς δόξης ausdrücklich bezeugt; er weiß sich hinsichtlich des Heiles abhängig nicht nur von Gott, sondern auch von ihm. Der 2, 7 erwähnte edle Name (καλὸν ὄνομα), der über den Lesern genannt ist und von ihren Verfolgern geschmäht wird, kann nach dem stehenden Gebrauch, den Namen dessen „über jemandem zu nennen", dessen er eigen sein soll, nur der Jesusname sein, der in der Taufe über den Lesern genannt worden ist, daß sie sein Eigenthum würden. Und so ist endlich auch der Glaube der Leser wie auf Gott, so auf Jesum gerichtet; er ist eine πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ (2, 1).[1]) — Wenn nun trotz alledem der Name des Heilandes dem Jacobus so sehr zurücktritt, daß er ihn nur zweimal nennt, so kommt das zunächst daher, daß er, das Christenthum lediglich als Vollendung des Judenthums, als Krönung der schon bei Abraham anhebenden Heilswege Gottes betrachtend, gewohnt ist, über die Person des geschichtlichen Heilsmittlers zurückzugehen auf die noch höhere des ewigen Heilsurhebers. Gott ist es, der ihn und die Leser wiedergeboren hat durch das Wort der Wahrheit, — natürlich durch Christum. Gott ist es, welcher schließlich die Menschen durch das ihnen dargebotene Gesetz der Freiheit richten wird (2, 12; 4, 12), — natürlich durch Christum, dessen

4. Jesus der Christ und Herr.

---

[1]) Daß der Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν im objectivischen Sinne zu nehmen ist, = Glaube an Jesum, ebenso wie bei dem synoptischen πίστις θεοῦ (Marc. 11, 22), kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, da eine πίστις θεοῦ im subjectiven Sinne ein Unding ist.

richterliche Parusie vor der Thür steht (5, 8). Da Gott den Abraham bereits ebenso gerecht gesprochen hat, wie die Christen hoffen von ihm gerecht gesprochen zu werden (2, 21—23); da Gott schon durch Mose das Gesetz gegeben hat, welches jetzt, durch Christus vollkommen gemacht und ins Herz gepflanzt, seine Gläubigen regiert, so fühlt der Verfasser sich noch nicht wie die späteren Schriftsteller des Neuen Testaments gedrungen, das Epochemachende der Erscheinung Christi, das er in seinem Herzen vollkommen anerkennt, auch in seiner Predigt durchgreifend hervorzuheben. Andrerseits hängt dies Zurücktretenlassen des Namens Christi doch auch damit zusammen, daß die Heilsthat Jesu zwar in ihrer Wirkung voll-erfahren, aber erkenntnißmäßig noch nicht voll erfaßt ist. Wie bei den Uraposteln, so ist es auch bei Jacobus das prophetische und das königliche Amt Christi, worauf alles Gewicht gelegt wird; er ist der Prophet, der den Rathschluß Gottes vollkommen geoffenbart hat und der König, auf dessen Gnade man im Gericht hofft; — das hohenpriesterliche Amt Christi ist dem Verständniß noch wesentlich unerschlossen. Die Wiedergeburt ist erfolgt durch das Wort der Wahrheit, welches Jesus gepredigt hat, durch die frohe Botschaft vom Reiche Gottes, welches Gott durch ihn denen verhieß, die ihn liebten (1, 12; 2, 5). Dies Wort hat sich den Herzen eingepflanzt als eine Macht der Heiligung und Errettung, indem Gott auf die Aussaat Jesu den fruchtbaren Regen seiner Geistesausgießung (4, 5) folgen ließ. So hat sich dem Jacobus — wie schon den Uraposteln — das vollbrachte Heilswerk Jesu dargestellt. Seines Todes am Kreuze gedenkt er nicht, denn er hat ja nicht ungläubige Juden vor sich, denen er denselben als Blutschuld vorzuhalten hätte, und als sühnende Heilsthat denkt er ihn noch nicht, wie daraus hervorgeht, daß er die Sündenvergebung noch ganz alttestamentlich nur an die Bekehrung des Sünders (5, 20) und an die fromme Bitte und Fürbitte (5, 15) knüpft. — Um so bedeutsamer ist ihm die Herrlichkeit, in welche Jesus durch seinen Tod eingegangen ist und in der er demnächst wiederkehren wird (5, 8). Es ist bezeichnend, daß die einzige über die Heilandsnamen hinausgehende christologische Aussage des Briefes auf diese Herrlichkeit zielt: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης (2, 1). Mag man das schwierige, jedenfalls im adjectivischen Sinne stehende τῆς δόξης hier auf den gesammten Ausdruck oder insbesondere auf Χριστοῦ beziehen (— „Herrlichkeitsmessias" —), immer drückt sich darin die Erwartung jenes Tages aus, an dem Jesus

in einer Herrlichkeit wieder erscheinen wird, die er auf Erden noch nicht besaß, und die Anschauung, daß er erst kraft dieser Herrlichkeit die Glaubensnamen Χριστός und κύριος ganz wahrhalten werde. Dann wird er die Welt richten (5, 9), denen aber, die Gott lieben und an seinen Gesalbten geglaubt haben, den Kranz des Lebens geben, das verheißene Reich. Und wie sehr die πίστις Ἰησοῦ bei dem Verfasser auf ebendiese künftige Erfüllung aller messianischen Erwartungen gespannt war, das fühlt man dem prophetischen Schwunge seines Schlußkapitels 5, 1—8 ab.

Viertes Kapitel.

Glaube und Werke.

Die praktische Richtung des Jacobus im Zusammenhang mit den praktischen Mängeln der Leser bedingt es, daß bei dieser Spärlichkeit objectiver Heilsverkündigung gleichwohl die Hauptbegriffe des subjectiven Christenthums, Glaube und Werke, eine eingehendere Erörterung empfangen. Es geschieht das vor allem in dem berühmten Abschnitt 2, 14—26, der von der Rechtfertigung aus Glauben und Werken handelt; aber das Dringen auf ein werkthätiges Christenthum tritt schon vorher als ein Hauptanliegen des Briefes hervor. Die ὑπομονή, heißt es gleich 1, 3, soll „ein vollkommenes Werk haben", d. h. eine vollkommene Leistung aufweisen, vermöge deren der Christ als solcher sich als „vollkommen und vollständig", d. h. als sittlich vollendet darstelle. So sind auch im folgenden Kapitel die „Werke" nicht Einzelheiten, losgelöst von dem Ganzen der christlichen Persönlichkeit, sondern recht eigentlich die sittlichen Bethätigungen und Bewährungen derselben. Der „Werkthäter (ποιητὴς ἔργου 1, 25) ist nicht ein Verrichter einzelner pharisäisch guter Werke, sondern ein „Thäter des Wortes", welches ihm ins Herz gepflanzt ist und in welchem er lebt und webt (1, 21. 25), jenes vollkommenen Gesetzes der Freiheit, welches in allen seinen Geboten unzertrennlich ist und daher nur als Ganzes übertreten oder gehalten werden kann (2, 10—12). Seine Werke sind also die Erweisungen der Gottes- und Nächstenliebe, wie sie auch sonst in dem Briefe als die Grundforderungen des Gesetzes wie des Evangeliums auftreten

1. Begriff der Werke.

(1, 12; 2, 5; 2, 8), oder das, was 1, 27 als reiner und unbefleckter Gottesdienst bezeichnet wird, Barmherzigkeit und Heiligung. Ausgezeichnete Beispiele solcher Werke sind die That Abrahams, da er seinen Sohn auf den Altar bringt, denn vollkommener konnte er seine Gottesliebe nicht bethätigen; oder die That der Rahab, da sie die israelitischen Kundschafter aufnahm und hinausließ, denn sie rettete ihnen das Leben mit Einsetzung ihres eigenen (2, 21. 25).

2. Begriff des Glaubens.

Schwieriger ist zu sagen, was Jacobus unter Glaube versteht. Schon das, daß er — seiner unentwickelten Heilslehre gemäß — den Glauben einmal auf Christum, dann wieder — und ungleich häufiger — auf Gott bezieht (2, 1 vgl. mit 1, 6; 2, 19. 22. 23), erschwert die Fassung des Begriffs. Aber tiefer greift der Umstand, daß Jacobus von einem „todten Glauben" redet, den er zwar nicht als den rechten anerkennt, aber doch als wirklichen Glauben gelten läßt; denn daß das ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν 2, 14 nicht im Sinne eines blos angeblichen Glaubens gemeint ist, geht aus den unmittelbar folgenden Worten, sowie aus v. 20. 24. 26 deutlich hervor. Mithin gilt es einen Glaubensbegriff ausfindig zu machen, welcher die beiden Möglichkeiten, lebendig oder todt zu sein, in sich vereint. Der gewöhnlich angenommene Begriff eines bloßen verstandesmäßigen Fürwahrhaltens ohne fiducia reicht nicht einmal für den todten Glauben des Jacobus aus, geschweige denn für den lebendigen. Man entnimmt denselben mit anscheinendem Rechte der Stelle 2, 19, in welcher der todte Glaube der Leser als „Glaube, daß ein einiger Gott sei" beispielsweise beschrieben und mit dem Glauben der Dämonen, die das auch glauben und dabei zittern, verglichen wird. Allein aus dieser Stelle darf nicht zuviel gefolgert werden: so wenig der Glaube der Leser dem Gegenstande nach sich auf die Einheit Gottes beschränkte, indem er jedenfalls auch Glaube an die Messianität Jesu war (2, 1), so wenig braucht er als Verhalten sich mit dem Glauben der Dämonen ganz zu decken, wenn auch natürlich zwischen beiden eine schlimme Aehnlichkeit und Verwandtschaft obwalten muß. Was insonderheit die Vorschwebung eines Verstandesglaubens ohne fiducia angeht, so widerlegt sie sich aus dem ganzen Zusammenhang: jene Leute des todten Glaubens hatten ja an demselben ihren — nur eben trügerischen — Verlaß; sie meinten ja nach 2, 14, der bloße Glaube „könne sie retten." — Weiter führt uns die Stelle 1, 6: „Er bete aber im Glauben, und zweifle nicht."

Nur muß man hier unter Glauben nicht in landläufiger Weise die Zuversicht verstehen, daß man das auch bekommen werde, was man erbittet; denn dies wohlfeile und erfahrungsmäßig trügerische οἴεσθαι hat ja nach v. 7 der „Zweifelnde" auch. Sondern wie dem Jacobus nach 1, 7; 2, 4 der Zweifler der „zweiseelige" Mensch ist, der zwischen Gott und Welt schwankt, der nicht recht und wahrhaft davon überzeugt ist, daß Gott das allein=wahre Gut sei und die Welt nichts als der Inbegriff der nichtigen Güter, so ergibt sich, daß demgegenüber der Glaube ihm in der Stelle 1, 6 die Ueberzeugung ist, „daß Gott sei, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde" (Hebr. 11, 6), mit anderen Worten: daß die Welt der unsichtbaren, ewigen Güter die allein wahrhaft=wirkliche sei. So kommen wir bei Jacobus auf denselben Glaubensbegriff, den die berühmte Stelle Hebr. 11, 1 ausspricht: den Begriff der Ueberzeugung von der Wahrheit übersinnlicher Thatsachen und Heilsgüter, und dieser — mehr allgemein=religiöse, als specifisch christlich ausgeprägte — Glaubensbegriff löst das uns vorliegende Räthsel. Denn diese Ueberzeugung, welche für den Menschen selbstverständlich einen Verlaß auf jene Thatsachen und Heilsgüter einschließt, kann in denen, welche sie hegen, etwas Lebendiges und Wirksames, die sittliche Triebkraft ihrer ganzen Lebensgebahrung sein, oder auch etwas Todtes, Müßig=daliegendes, die Grundlage eines faulen, trägen Verlasses. Und im letzteren Falle hat der Glaube der Menschen mit dem der Dämonen, welche freilich, wie ihr Schaudern beweist, wohl wissen, daß jene Thatsachen und Heilsgüter ihnen nichts nützen, eine weitgehende Aehnlichkeit, — die Aehnlichkeit einer segenslosen, sittlich unfruchtbaren und schließlich richtenden Gewißheit. — Hiebei ist auch das nicht bedeutungslos, daß Jacobus 2, 19 gerade nach dem Hauptglaubensartikel des Judenthums, dem Bekenntniß des Monotheismus greift. Gerade so, wie die Juden sich auf diesen Unterscheidungsartikel vom Heidenthum alles zu Gute thaten und um seinetwillen, wie auch Paulus Röm. 2, 17 ff. ihnen vorwirft, sich jede Ungöttlichkeit des Wandels meinten verzeihen zu dürfen, so war in dem naturgemäßen Nachwirken und Wiederaufkommen jüdischer Unart bei den Lesern unseres Briefes ein träger Verlaß auf die Thatsachen und Hoffnungen ihres Christenglaubens herrschend geworden.

3. Verhältniß von Glauben und Werken.

Aber volle Klarheit über die Begriffe Glauben und Werke gewinnen wir erst, wenn wir das Verhältniß ins Auge fassen, welches

Jacobus zwischen beiden obwaltend denkt. Man hat gemeint, dieselben bei Jacobus als zwei selbständig neben einander stehende und nur eben einer Vereinigung oder Verbindung fähige Größen verstehen, dagegen ein Hervorgehen der Werke aus dem Glauben bestreiten zu sollen.[1]) Diese Ansicht, welche sich namentlich auf das 2, 22 behauptete Zusammenwirken von Glaube und Werken stützt, läßt sich indeß nicht durchführen. Schon die Ermahnung 2, 1 „Habt euren Glauben an den Herrn Jesus Christus nicht unter Person-Ansehen“ (nicht im Zusammenhang mit Parteilichkeiten), zeigt, daß dem Verfasser der Christenglaube sittliche Folgerungen mit sich bringt. Noch viel deutlicher liegt das in 2, 18 vor Augen: wenn der Glaube ohne Werke unerweislich ist, wenn aus den Werken der Glaube dargethan werden kann und muß, so müssen die Werke irgendwie aus dem Glauben hervorgehn. Und wie könnte auch Jacobus nach den weiterhin von ihm angeführten Beispielen sich das Verhältniß anders gedacht haben? Daß die That Abrahams, seinen Sohn Gotte opfern zu wollen, aus seinem Gottvertrauen entsprang, aus dem Vertrauen, daß Gott auch über den theuersten irdischen Besitz gehe; — deßgleichen, daß die That der Rahab aus ihrem Glauben an die überlegene Macht und den bevorstehenden Sieg des Gottes Israels hervorging, konnte sich dem Jacobus unmöglich verbergen. Also stehen nach Jacobus Glaube und Werke allerdings in dem Verhältniß von Baum und Frucht; nur daß es auch unfruchtbare Bäume gibt, und so denn auch einen Glauben, dem der normale Trieb sittlicher Bethätigung fehlt. — Dem steht nun der 22. Vers mit seiner Aussage, daß der Glaube mit den Werken zusammenwirke (συνεργεῖ) und aus den Werken (bei Abraham) vollendet worden sei, mit nichten entgegen. Denn das συνεργεῖ heißt nicht, daß der Glaube den (unabhängig von ihm entstehenden) Werken helfe, sich zu vollenden, sondern daß er mit ihnen zusammenwirke, um die Rechtfertigung zu Stande zu bringen; eine Fassung, welche geradezu nöthigend ist, da von den Werken, welche in dem συνεργεῖ doch auch ihrerseits als wirksam gedacht sind, doch unmöglich gesagt werden könnte, sie wirkten sich selbst. So heißt auch das ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν nicht: sie ist faul zu guten Werken, denn daß ein Glaube ohne Werke werklos, ἀργή sei, brauchte Jacobus niemandem zu sagen; sondern es heißt: eine solche πίστις ist unwirksam zur Rechtfertigung. Daß aber Baum und Frucht zu-

[1]) So Weiffenbach, Exegetisch-theologische Studie über Jac. 2, 14—26. 1871.

sammenwirken um des Gärtners Wohlgefallen zu erwerben, daß der religiöse Glaube und seine sittliche Bethätigung zusammenwirken, um dem Menschen die göttliche Gerechtanerkennung zu gewinnen, das ist doch kein unebener Gedanke. — Ebensowenig widerstreitet es der Ableitung der Werke aus dem Glauben, daß nach v. 22 „der Glaube sich aus den Werken vollendet.“ Jede Ueberzeugung kann dadurch erstarken und vollkräftig werden, daß sie sich sittlich bethätigt, und gewiß erreichte Abrahams Glaube dadurch seinen Vollendungspunkt, daß er im Stande war, Gotte auch das Liebste, was er auf Erden hatte, zum Opfer zu bringen. — Ein ganz anderes, fast umgekehrtes Verhältniß von Glaube und Werken würde freilich die Stelle 2, 26 ergeben (— „Wie der Leib todt ist ohne Seele, so ist auch der Glaube todt ohne Werke —), wenn hier die Werke als die Seele des Glaubens gedacht wären. Das wäre zwar nicht Gleichordnung zweier selbständigen und nur verbindungsfähigen Größen, denn Leib und Seele bestehen nicht zuerst selbständig nebeneinander, um dann erst in Verbindung zu treten: wohl aber ginge dann der Glaube als lebendiger vielmehr aus den Werken, als die Werke aus dem lebendigen Glauben hervor. Aber das kann Jacobus nicht gedacht haben, weil es dem v. 18 schnurstracks widerspräche: wenn der Glaube, an sich unerkennbar, erst aus den Werken wahrnehmbar wird, dann kann er unmöglich als das Sichtbare gedacht sein, als der Leib, und die Werke als das Unsichtbare, die Seele. Sondern jener nicht zu überspannende Vergleich kann nur sagen wollen: Wie ein Leib ohne Seele ein Leichnam ist, so auch ein Glaube ohne sittliche Bethätigung; es fehlt ihm eben der Lebenstrieb, der ihm erst praktischen Werth gibt. — So hat Jacobus, dem ganzen Character seines Lehrbegriffes gemäß, zwar die „Werke“ wahrhaft christlich gedacht, als die Bethätigungen des neuen Lebens, das Gott in den Christen erzeugt hat und das sie nicht wieder in sich ersterben lassen dürfen: den Glauben dagegen hat er noch im Zwielicht des alt- und des neutestamentlichen, des christlichen und des allgemein-religiösen Begriffes belassen, und indem er ihm im Zusammenhange hiemit die — dem wirklichen Leben entnommene — Möglichkeit zuerkennt, lebendig oder todt, eine active oder blos passive Ueberzeugung zu sein; hat er es von vornherein ausgeschlossen, daß dem Glauben als solchem jener unbedingte Werth zukommen könnte, den derselbe als Grundlage der Rechtfertigung in der paulinischen Gedankenwelt besitzt. —

Fünftes Kapitel.

Die Rechtfertigung.

1. Der Begriff der Rechtfertigung überhaupt.

Auf Glauben und Werke nun gründet der Brief des Jacobus in seinem berühmten Abschnitt 2, 14—26 die Rechtfertigung, und erweckt dadurch den bekannten Schein eines Widerspruchs gegen die paulinische Lehre, ja eines beabsichtigten Widerspruchs, einer Polemik gegen den Verfasser des Römerbriefs. Sofern dieser Schein auf dem Begriffe der Rechtfertigung als solchem beruht, löst freilich schon eine Geschichte desselben ihn auf. Dieser Begriff ist seinem Ursprunge nach durchaus nicht eigenthümlich paulinisch, sondern Gemeingut des Alten und Neuen Testaments. Mit הִצְדִּיק, δικαιοῦν bezeichnet schon das Alte Testament die Handlung des Richters, welcher einen seinem Urtheil Unterstehenden für unschuldig erklärt, also gerechtspricht, und so ist das Wort im sogenannten forensischen, d. h. der Gerichtssprache entlehnten Sinne ein geläufiger Ausdruck geworden für Unschuldigerklären, Freisprechen; insonderheit für das Urtheil Gottes, der in seinem Gerichte einen Menschen frei- oder gerecht-spricht. Den Ausdruck im Munde des Jacobus zu finden, kann also nicht im Geringsten befremden, als hätte er ihn von Paulus her haben müssen: die jüdisch-synagogale Theologie macht von ihm reichlichen Gebrauch,[1]) und auch der urchristlichen Gemeinde lag es nahe genug, je mehr sie von der bevorstehenden Nähe des messianischen Gerichtstages überzeugt war, um so eifriger das Entweder-Oder des καταδικάζεσθαι oder δικαιοῦσθαι an demselben (Matth. 12, 37) zu erörtern.[2]) — Nun aber tritt schon im alttestamentlichen Sprachgebrauch eine zwiefache mögliche Anwendung des Begriffes hervor. Es kann für

[1]) Wie Weber in seiner „Altsynagogalen Theologie" das nachweist.

[2]) Nichtsdestoweniger ist es ein beliebter Einwand gegen unsre ganze Auffassung des Jacobusbriefes, es sei unerweislich und unwahrscheinlich, daß schon die vorpaulinische, urapostolische Christenheit von „Rechtfertigung" durch Glauben oder durch Glauben und Werke geredet habe. Ein Argumentum e silentio von schlimmster Art. Was wissen wir überhaupt von der Lehr- und Erbauungssprache der vorpaulinischen Christenheit? Entweder ist der Jacobusbrief ein vorpaulinisches Schriftdenkmal, und dann bezeugt dies einzige Dokument vorpaulinischer Kirchengeschichte, daß jene Begriffe den Christen vor Paulus bereits geläufig waren. Oder er ist kein vorpaulinisches Schriftstück: dann aber existirt überhaupt keine Urkunde, die uns den vorpaulinischen Sprachgebrauch der Christenheit bezeugte.

gerecht erkannt werden, wer es wirklich ist; wie wenn ein Unschuldiger vor Gericht freigesprochen wird, oder wenn Gott in seiner Gerechtigkeit von den Menschen anerkannt wird, oder wenn ein wirklich gerechter, frommer Mensch von Gott seine Anerkennung als solcher empfängt. Es kann aber auch ein Ungerechter freigesprochen, also für gerecht erklärt („gerechtfertigt") werden, z. B. von einem Richter, der sich bestechen läßt (vgl. 2 Mose 23, 7 LXX: οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων); aber auch von einem Könige, der einen Schuldigen begnadigt und durch diesen Gnadenact „gerechtmacht"; von Gotte, der — Gnade vor Recht ergehen-lassend — einen Sünder gerecht-spricht. Und in diesem zwiefachen Sinne einer „justificatio justi und justificatio injusti" hat der Begriff δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι im Neuen Testament Anwendung gefunden. Zunächst im ersteren: wenn Jesus Matth. 12, 37 sagt ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ, so ist das im Sinne der justificatio justi gemeint; — falls deine Worte wirklich gute gewesen sind, wirst du auf Grund derselben gerechtgesprochen, — falls sie böse gewesen sind, auf Grund derselben verurtheilt werden. Dem Begriffe einer justificatio injusti nähert sich das Wort im Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner: κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον (Luc. 18, 14): doch soll auch hier, wie der Comparativbegriff zeigt, nicht sowohl betont werden, daß ein Sünder begnadigt worden, als daß der sich demüthigende Zöllner wirklich (vermöge seiner Bekehrung) vor Gott gerechter gewesen sei als der hochmüthige, unbußfertige Pharisäer. So ist überhaupt der Gedanke der justificatio justi, weil er das vor Gericht Normale besagt, der an sich einfachere und näherliegende; so daß, wenn sich herausstellte, daß Jacobus ihm folgt, Paulus dagegen in seiner eigenthümlichen Heilslehre die andere, künstlichere Begriffsanwendung religiös ausprägt, das Primitivere, Vorpaulinische der jacobeischen Denkart schon daraus hervorginge. Einer Religion, welche wie das Judenthum auf dem Wege werkthätiger Gerechtigkeit das Wohlgefallen Gottes zu erlangen strebte, lag es unbedingt näher, im religiösen Sinne von einem δικαιοῦσθαι im Sinne der justificatio justi als injusti zu reden, und auch das Urchristenthum, indem es auf dem Wege der Gerechtigkeit, welche Jesus in der Bergpredigt gelehrt hatte, der sittlichen τελειότης (Matth. 5, 48), und so dem künftigen Heile zustrebte, konnte von keinem anderen Sinn und Sprachgebrauch ausgehen. Ist doch auch dem Paulus da, wo er nicht seine eigenthümliche

Gnadenlehre entwickelt, das Wort δικαιοῦν nur im Sinne der justificatio justi geläufig (vgl. Röm. 2, 13; 1 Kor. 4, 4).

2. Rechtfertigungslehre des Jacobus.

Was nun die Lehre des Jacobus angeht, so faßt sie sich aufs einfachste zusammen in den Satz 2, 24: Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. Das μόνον deutet an, daß allerdings auch der Glaube zur Rechtfertigung gehöre; daß er behufs derselben mit den Werken zusammenwirke (2, 22). Und das ist auch schon um der Natur der Werke willen, welche vor Gott gerecht machen, nicht anders denkbar: Werke, welche nicht aus Glauben, d. h. aus religiöser Grundlage hervorgingen, wären ebendarum auch keine gerechten. Ebenso ist es nicht anders denkbar um des Glaubens selbst willen; denn wie könnte ein Mensch ohne Glauben, ein ungläubiger Mensch Gotte wohlgefallen? (vgl. Hebr. 11, 6). — Dagegen dem Glauben allein, dem Glauben ohne Werke wird die rechtfertigende Kraft von Jacobus mit allem Nachdruck abgesprochen (2, 14), denn er ist ein unlebendiger, ein todter Glaube, und ein solcher ist natürlich zur Rechtfertigung, d. h. dazu, den Menschen in Gottes Augen als einen Gerechten darzustellen, ἀργή, unwirksam, unnütz (2, 20). — Nun fragt sich: in welchen Moment oder welches Stadium des Christenlebens hat Jacobus dies göttliche Gerechtsprechen auf Grund von Glauben und Werken gesetzt? In den Beginn des Christenstandes hat er es nicht setzen können, denn da hat der junge Glaube ja noch gar keine Möglichkeit gehabt, sich in Werken zu bethätigen und auszuweisen. Vielmehr liegt es in der Idee einer Rechtfertigung aus Werken, — Werken im Sinne des Jacobus — daß sie aus dem vollendeten Leben die Summe zieht; und daß das auch von Jacobus so gedacht sei, dafür sprechen die beiden von ihm angeführten alttestamentlichen Vorbilder, das des Abraham und das der Rahab. Die Rechtfertigung Abrahams, von der er 2, 21 redet, findet nach der Opferung Isaaks statt, nach dem letzten und größten Beweis von Gottesliebe in dem Leben des Erzvaters, der auch in der Erzählung der Schrift so ziemlich ans Ende seiner Lebensgeschichte fällt. Und die Rechtfertigung der Rahab geht unmittelbar dem Gottesgerichte über Jericho, diesem Sinnbilde des göttlichen Weltgerichtes, vorher. Nimmt man hinzu, daß nach 2, 14 dem Jacobus δικαιοῦσθαι synonym mit σώζεσθαι ist und daß das σώζεσθαι fast durchweg, auch bei Paulus, futurisch, als im Endgerichte stattfindend gedacht wird (vgl. Röm. 5, 9; 8, 24), so

drängt sich eine Beziehung des von Jacobus gemeinten Gottesurtheils auf das göttliche Endgericht auf. Nicht als verstünde Jacobus unter dem δικαιοῦσθαι geradezu das freisprechende Urtheil Gottes am jüngsten Tag, — dazu lautet der Satz ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον in seiner präsentischen Fassung zu unbestimmt und allgemein —, wohl aber versteht er darunter das wohlgefällige Urtheil, das Gott über das vor seinen Augen verlaufende Leben eines Frommen sich bildet, um es seinerzeit seiner letzten Entscheidung zu Grunde zu legen. — Daß nun diese letzte Entscheidung nicht erfolgen werde auf Grund eines bloßen Glaubens, sondern auf Grund der Werke, auf das den Willen Gottes Gethan- oder nicht-Gethanhaben hin, das ist die einfache und nachdrückliche Lehre Jesu selbst, die zu verleugnen niemand dem Jacobus zumuthen kann: „Es werden nicht alle, die zu mir Herr, Herr sagen, ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel" (Matth. 7, 22; vgl. v. 23—27). Es ist aber auch die Lehre des Apostels Paulus, welcher den endgerichtlichen beseligenden Entscheid Gottes nirgends auf puren Glauben hin, sondern auf das Thun des göttlichen Gesetzes, auf die vollendete Heiligung hin erfolgen läßt: Röm. 2, 13; 2 Kor. 5, 10; 1 Thess. 5, 23 u. s. w. Lehrt also Jacobus, daß Gott, um einen Menschen endgültig als einen Gerechten anzuerkennen und als solchen in seinem letzten Gerichte bestehen zu lassen (σῶσαι 2, 14), nicht blos den Glauben, sondern auch die „Werke", d. h. das Leben und den Wandel desselben in Betracht ziehe, so hat er die Schrift wie die Vernunft auf seiner Seite, und ist an seiner Lehre weder etwas zu verwundern noch auszusetzen. — Befremdlich bleibt nur ein Nebenumstand, der auch die hauptsächlichste Veranlassung gegeben hat, dem Jacobus eine — freilich dann unübertrefflich ungeschickte — Polemik gegen Röm. 4 zuzutrauen: nämlich daß sich Jacobus für seine Lehre von der Rechtfertigung auf Grund von Glauben und Werken auf das Beispiel Abrahams beruft, das doch nach dem Wortlaut von 1 Mos. 15, 6 vielmehr für die von ihm bekämpfte Meinung eines δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως μόνον spricht; daß er sich auf dies Beispiel beruft, während ihm doch, wie v. 23 zeigt, die betreffende Schriftstelle wohl gegenwärtig ist. Aber dies Befremden hebt sich, wenn wir darauf achten, daß Jacobus, wie v. 21 unwidersprechlich zeigt, in betreff Abrahams von einer ganz bestimmten überlieferten Vorstellung ausgeht, die ihm mit seinen Lesern gemein ist, die er denselben daher auch wie

ein Axiom entgegenhalten kann, und durch die sich weiterhin auch sein Verständniß und seine Auslegung der anscheinend widerstrebenden Stelle 1 Mose 15, 6 bedingt. Trotz jenes „Abraham glaubte Gotte, und das rechnete der ihm zur Gerechtigkeit" war es feste jüdische Ueberzeugung, daß Abraham nicht blos um seines Glaubens willen Gottes Wohlgefallen gehabt, sondern als ein wirklich „Gerechter", Frommer auch um seines Wandels, seiner Werke willen; insonderheit um jener unübertrefflichen Gehorsamsthat, der Opferung seines Sohnes willen: „Abraham, sagt das erste Maccabäerbuch 2, 52, hat seinen Sohn geopfert, und das hat ihm Gott zur Gerechtigkeit gerechnet." Von dieser ihm und seinen Lesern gemeinsamen Anschauung aus kann er denselben entgegenhalten: „Ward denn Abraham, unser Vater, nicht aus Werken gerecht, als er Isaak seinen Sohn auf den Altar gebracht?" Er denkt an die in der alttestamentlichen Erzählung an ebendiese That Abrahams angeschlossenen erneuten Gottesverheißungen, und kann nun freilich die anscheinend widersprechende Stelle 15, 6 nicht unerwähnt lassen, aber er weiß sie mit seiner Ansicht und Lehre zu reimen. Er reimt sie so damit, daß er unter Hinweis auf die nothwendige Zusammenwirkung von Glaube und Werken und auf die vollendende Rückwirkung der Werke auf den Glauben (v. 22) das Wort 1 Mos. 15, 6 als eine vorläufige oder weissagende Erklärung faßt, die sich mit der Vollendung des Abrahamsglaubens in dem Werke der Isaaksopferung erst vollerfüllt habe. —

3. Jacobus und Paulus.

Ist dies nun die Rechtfertigungslehre des Jacobus, in welchem Verhältniß steht sie zur paulinischen? Jedenfalls nicht in dem der Polemik. Denn da Jacobus sowohl unter Werken, als unter Glauben und unter Rechtfertigung nicht dasselbe denkt wie Paulus, wenn dieser lehrt, der Mensch werde vor Gott gerecht durch den Glauben an Christum und nicht durch Werke des Gesetzes, so wäre eine Polemik des Jacobus gegen Paulus eine vollkommen in die Luft streichende, das vollendetste Mißverständniß, das sich denken ließe. Es ist aber ganz undenkbar, daß der geschichtliche Jacobus, dem nach Gal. 2 Paulus seine Verkündigung des Evangeliums auseinandergesetzt und der sich mit derselben einverstanden erklärt und ihm darauf die Bruderhand gereicht hat, ein solches Mißverständniß gehegt haben sollte. Und selbst wenn man einen Pseudojacobus als Verfasser des Briefes annimmt und denselben nicht gegen den wirklichen, sondern gegen einen mißverstandenen und entarteten Paulinismus streiten

läßt, wird die Sache nicht besser. Schon das bleibt schwer begreiflich, daß die eigenthümliche Lehre des Heidenapostels gerade in abgeschlossenen ungemischt judenchristlichen Kreisen sollte Eingang gefunden und Mißbrauch erfahren haben: unbedingt aber müßte man in solchem Falle von der Polemik erwarten, daß sie zwischen wirklichem und mißverstandenem Paulinismus unterschiede, wovon in unserm Briefe keine Spur vorhanden ist. Man hat sich bei der Voraussetzung einer auf Römer- und Galaterbrief rücksichtigenden Polemik besonders durch das dort verwerthete, von Jacobus gegentheilig gewendete Exempel Abrahams bestimmen lassen. Als ob Jacobus durch das danebengestellte Exempel der Rahab, das Paulus nicht kennt, nicht hinlänglich zeigte, daß er seine Beispiele nicht paulinischen Briefen entnimmt. Als ob ihm das Beispiel Abrahams, den sein Volk um seiner Tugenden willen als Freund Gottes verehrte (vgl. 23), nicht auch ohne den Vorgang des Paulus nahe genug gelegen hätte, weit näher als das der Rahab. Vor allem aber macht die Art und Weise, wie er das Beispiel Abrahams v. 21 einführt, — als einen unbestrittenen und unbestreitbaren Beleg für seine, des Jacobus Lehre —, die Annahme einer polemischen Beziehung auf Röm. 4 geradezu unmöglich, indem kein vernünftiger Mensch den strittigen Fall, um den es sich handelt, als unstreitigen Trumpf für seine Ansicht ausspielen kann. — Aber auch kein sachlicher Widerstreit findet zwischen der paulinischen und der jacobeischen Lehre statt; beide Lehrweisen bestehen ganz friedlich-schiedlich nebeneinander. Jacobus hat die „Rechtfertigung" offenbar in dem einfachen, nächstliegenden Sinne der justificatio justi gedacht, als göttliche Gerechtanerkennung eines wirklich „Gerechten" (denn er kennt solche, wie 5, 16 zeigt); und er hat sie gedacht als das schließliche Gesammturtheil Gottes über einen Menschen, der im letzten Gerichte bestehen und der endlichen σωτηρία theilhaftig werden soll. Paulus verlangt, wie bereits angeführt, als Erforderniß für dies letzte Gericht und die endliche σωτηρία die rechten Werke, d. h. die gesetzerfüllende Liebe und vollkommene Heiligung auch, nur daß er auf das Endurtheil Gottes, welches diese Lebensgerechtigkeit als vorhanden anerkennt, den Ausdruck δικαιοῦσθαι (abgesehen von Röm. 2, 13) nicht anwendet. Er wendet denselben vielmehr an auf jenen Erstlingsspruch Gottes, mit welchem Gott den gläubig zu ihm umkehrenden Sünder begnadigend empfängt und in seine Gemeinschaft aufnimmt, d. h. er nimmt den Rechtfertigungsbegriff im Sinne der

justificatio injusti, (Röm. 4, 5: δικαιοῦντα τον ἀσεβῆ) und bezieht ihn so auf den Entstehungsmoment des Christenstandes, auf die den Gnadenstand des Gläubigen als solchen begründende Sündenvergebung. Da nun Jacobus ohne Zweifel mit den Uraposteln gelehrt hat, daß wer an Christum gläubig und auf ihn getauft werde, Vergebung seiner Sünden empfange (Ap.-G. 2, 38; 3, 19; 10, 43), so würde ihm zwar vielleicht der Ausdruck „Rechtfertigung" für diesen Begnadigungsact fremdartig gewesen sein, aber den paulinischen Gedanken einer Rechtfertigung aus Gnaden, um des Glaubens willen, ohne daß noch Werke aus demselben hätten hervorgehen können, hätte er sachlich in keiner Weise bestritten (vgl. Ap.-G. 15, 11). — So ist der Unterschied der Jacobus- und der Pauluslehre ein rein formaler, aber als solcher allerdings nicht ohne Bedeutung. Zunächst erhellt, wie viel die Lehre des Jacobus der eignen Lehre Jesu formell näher steht, wie viel primitiver, urapostolischer sie ist als die paulinische, welche in kühnem Griff das im Alten Testament dem Richter verbotene δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ umprägt zum Ausdruck für das höchste Majestätsrecht Gottes, Gnade vor Recht ergehen zu lassen und Sünder gerecht zu sprechen. Ebendarum ist aber auch die Rechtfertigungslehre des Jacobus die formal unvollkommnere und weniger befriedigende. Es läßt sich nicht verkennen: wenn man die Lehre des Jacobus streng beim Worte nimmt, so dürfte doch nur der in seinen Werken vollkommene Mann (1, 4) auf das göttliche Wohlgefallen rechnen; und wenn wir doch „alle mannigfaltiglich fehlen" (3, 2), und andererseits „wer das ganze Gesetz hält, und sündigt an Einem, des Ganzen schuldig ist" (2, 9), so scheint ja in jenem künftigen Gericht, welches nach dem vollkommenen Gesetz der Freiheit stattfinden soll (2, 12), kein Mensch bestehen zu können. Das ist nun doch des Jacobus Meinung nicht; er kennt eine Vergebung der Sünden, nicht blos beim Christ-werden, sondern auch innerhalb des Christenlebens, eine immer wieder neue und reichliche (5, 15 u. 20); denn „Gott ist sehr mitleidig und erbarmend" (5, 11) und die Barmherzigen sollen in seinem Gerichte auch Barmherzigkeit erlangen (2, 13). Aber diese Begnadigungslehre ist mit jener Rechts- und Gerichtslehre formell in keiner Weise vermittelt, und das kommt daher, daß dem Jacobus Christus und Christi Kreuz noch nicht der Mittelpunkt seiner Lehrgedanken geworden ist. Er begnügt sich noch ganz alttestamentlich damit, die Sündenvergebung unmittelbar von Gott abzuleiten und an die Bekehrung des Sünders zu knüpfen

(5, 20), anstatt in jene specifisch neutestamentliche Heilsthat Gottes erkennend einzudringen, kraft deren Gott dem Gläubigen in Christo die Bürgschaft unendlicher Vergebung entgegenbringen kann, weil er in demselben Christus die Bürgschaft hat für die vollkommene Heiligung des an ihn Gläubigen. Das ist ganz anders bei Paulus, dem in Christi Tode der einheitliche Doppelquell der Begnadung und der Umwandlung des Menschen aufgegangen ist, und der uns darum zu zeigen vermag, wie Gott ohne allen Selbstwiderspruch den „Gottlosen", der sich zum Glauben bekehrt, gerechtsprechen, und doch am Ende der Tage eine nicht zugerechnete, sondern zugeeignete vollkommene Gerechtigkeit von ihm fordern kann. —

Sechstes Kapitel.

Das christliche Leben.

1. Gottesliebe und Weltverachtung.

So ist die lehrhafte Rechenschaft des Jacobus über das Christenthum noch eine unvollkommene. Um so ausgeprägter ist das christliche Lebensideal, wie es in seinen mit höchstem sittlichen Ernste geltend gemachten Ermahnungen hervortritt und fühlbar in des Ermahnenden eignem Character annähernd verwirklicht ist. Allerdings, auch dies Lebensideal ist ein individuell oder vielmehr typisch bedingtes. Es ist das Lebensideal eines „Stillen im Lande", eines gottselig Armen aus Israel, der offenbar schon ehe er Christ war, die dem Evangelium verwandteste Lebensluft alttestamentlicher Frömmigkeit geathmet hat, und daher auch nachdem er im Christenthum die Erfüllung seiner Sehnsucht und die volle innere Freiheit gefunden, auf der friedlichen Grenzlinie des Alten und Neuen Testamentes hat verbleiben können. Den Grundzug dieser Frömmigkeit, wie sie dem Jacobus mit der besseren Seele seiner Leser gemein ist, bildet — ganz in Jesu eigenem Sinne — jene ernste, willenhafte Liebe zu Gott, welche in Ihm das höchste, ja allein wahre Gut erblickt und daher das Herz in keiner Weise zwischen Gott und der Welt theilt (1, 12; 2, 5; 4, 4). In dieser Gesinnung nennt es Jacobus „glauben", daß man nur die ewigen Güter werthhält, und „zweifeln", wenn man zwischen ihnen und den zeitlichen Gütern hin- und herschwankt (1, 6. 7; 2, 4). In dieser Gesinnung muthet er seinen Lesern zu,

die Nöthe und Anfechtungen des irdischen Daseins für eitel Freude zu halten, weil sie durch Bewährung des Glaubens jene tapfere Geduld, jene Ausdauer großziehen, welche die Welt überwindet und des ewigen Siegeskranzes würdig macht (1, 2 und 12). Und in demselben Sinne wurzelt ihm jener edle Stolz, der sich vom Reichthum und von der mit ihm zusammenhangenden Machtstellung durchaus keine innere Beugung abgewinnen läßt, sondern in dem Hochgefühl, in Gott reich zu sein, Reich und Arm mit gleicher Unabhängigkeit und Freundlichkeit behandelt (2, 1—9). Nicht als würde aus der Armuth als solcher eine Tugend und aus dem Reichthum eine Sünde gemacht und so eine äußerliche Weltflucht und Askese gepredigt. Von diesem schon im zweiten Jahrhundert mächtigen Geiste zeigt unser Brief keine Spur: es ist das Christenthum der persönlichen Heiligung, der thätigen Bruderliebe und der geduldigen Hoffnung, worin sich jene Grundgesinnung der Gottesliebe bewährt.

2. Die Heiligung und ihre Mittel.

Der Gedanke der Heiligung tritt uns in zwiefacher Form entgegen: in negativer als Forderung „sich von der Welt unbefleckt zu erhalten" (1, 27), und in positiver, als Aufgabe „vollkommen und vollendet zu werden, ohne Mangel" (1, 4). Natürlich, daß dieses Ziel nicht zu erreichen ist ohne immer erneute Buße und Bekehrung: der Mensch, von Natur geneigt seinen Lüsten und Begierden nachzugeben und der Welt Freund zu sein, hat sich immer völliger von der Welt ab- und Gotte zuzuwenden. „Unterwerft euch Gotte, ruft Jacobus in diesem Sinne 4, 7 seinen Lesern zu; widerstehet aber der Teufel (— dem euch reizenden und lockenden Weltgeiste —), und er wird von euch fliehen; nahet euch Gotte, und er wird sich euch nahen", „Reiniget die Hände (— nämlich zum Gebet —), ihr Sünder, und heiliget die Herzen, ihr Zweiseeligen. Werdet elend und traget Leid; weinet, — euer Lachen verkehre sich in Trauer und eure Freude in Niedergeschlagenheit; demüthiget euch vor dem Herrn, und er wird euch erhöhen." — Die Grundstimmung des Christen aber, welche aus dieser Unterwerfung unter Gott erwachsen muß und die Voraussetzung alles positiven Wachsthums in der Heiligung bildet, ist die πραΰτης (1, 21; 3, 13), — nicht sowohl Sanftmuth gegen Menschen, als vielmehr das Stillesein und Stillehalten vor Gott, die Gelassenheit, welche als Gegentheil aller ὀργή, aller unruhigen, aufgeregten, leidenschaftlichen Gemüthsverfassung den Menschen fähig macht, allezeit auf Gottes Stimme zu lauschen und von

seinem Wort und Willen sich leiten zu lassen. Nicht als ob Jacobus mit dieser „Gelassenheit" (— offenbar einem Lieblingsbegriff der Stillen im Lande, vgl. Matth. 5, 4; 11, 29 —) eine rein leidentliche, willenlose Frömmigkeit meinte; auf ihrem Grunde vielmehr erbaut sich ihm ein reges, willenhaftes Leben in Gott, ein Leben im Gebet, im Worte Gottes, im Thun des göttlichen Willens. — Alle Gemüthsstimmungen und Lebenserfahrungen sollen den Christen in den Umgang mit Gott hineintreiben: „Leidet jemand, heißt es 5, 13, der bete; ist jemand gutes Muthes, der lobsinge." Auch um die irdische Nothdurft darf gebetet werden, — nur nicht aus sinnlicher Begehrlichkeit und Genußsucht (4, 3). Wievielmehr hat das Gebet, zu welchem die brüderliche Liebe, die Erbarmung mit des Bruders Leibes- oder Seelennoth treibt, seine große Verheißung: „Viel vermag das Gebet des Gerechten, wenn es ernstlich ist", heißt es 5, 16—18 unter Hinweis auf die Gebetsthaten eines Elias. Zuallermeist aber hat der Christ Gott um die Weisheit von Oben zu bitten, um die Himmelsleuchte seines Geistes, die ihm im Dunkel seiner Nöthe und Anfechtungen den rechten Weg weist und die Kraft der Ausdauer verleiht. Darum heißt es 1, 5, unmittelbar nach der Ermahnung, in den mancherlei Anfechtungen Bewährungsmittel des Glaubens, Mittel der inneren Vollendung zu erkennen: „Mangelt's aber jemandem von euch an W e i s h e i t, der bitte von dem Gotte, der da allen einfach gibt und nicht dabei ausschilt; und so wird ihm gegeben werden." — Und weiter ist das Leben des Christen ein reges Leben im Worte Gottes. Dies Wort, das ihm einmal, bei seiner Wiedergeburt, ins Herz gepflanzt worden, und das seine Seele zu erretten, mit Kräften des ewigen Lebens zu erfüllen vermag, immer von neuem in sich aufzunehmen, es unter Ablegung alles ungöttlichen Wesens in „Gelassenheit", in still gesammelter Herzensverfassung immer reichlicher sich anzueignen, ist ihm Bedürfniß und Lust (1, 21). Und so wird er es thun nicht als ein vergeßlicher Hörer, der in diesen Spiegel der Selbsterkenntniß nur einen flüchtigen Blick wirft, sondern er wird sich versenken in das göttliche Wort, um in demselben zu leben und zu weben, und auf diese Weise wird er kräftige und beharrliche Antriebe zum Thun desselben empfangen (1, 22—25). — In diesem Thun des göttlichen Willens, zu dem dann noch das fröhlich-geduldige Erleiden desselben hinzutritt, erreicht das persönliche Christenthum auf Erden sein friedvolles Ziel: „Wer nicht ein vergeßlicher Hörer ist, sondern ein Werkthäter, der wird selig

sein in seinem Thun" (1, 25). Sein ganzes Leben ist dann Ein zusammenhangender Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit: „Das ist ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott dem Vater — heißt es 1, 27 in scharfem, ächt prophetischem Gegensatz gegen die pharisäische Art, sich für gottesdienstlich fromm zu halten, während man seine Zunge nicht im Zaum hält und sein Herz betrügt (d. h. sich über sein Inneres täuscht) — Wittwen und Waisen in ihrer Trübsal zu besuchen und sich von der Welt unbefleckt zu erhalten." —

3. Warnung vor Zungensünde.

Und nun stellt sich dies Christenthum des Herzens und der Liebesthat mit ganzer Schärfe dem bei den Lesern wuchernden frommen und unfrommen Gerede entgegen. Es mag ein schon vorchristlicher typische Zug bei Jacobus sein, daß er — auch darin ein ächter „Stiller im Lande" — vom Schweigen mehr hält als vom Reden: wie ein Wort schon vorchristlicher Spruchweisheit lautet die goldene Lebensregel 1, 19: „Es sei aber jeglicher Mensch rasch zum Hören, langsam aber zum Reden, und langsam zum Zorn." Aber diese vielleicht anerzogene fromme Neigung hat sich ihm zu christlicher Tugend vertieft. Als die entscheidendste Probe christlicher Heiligung erscheint es ihm, auch der Zunge Herr zu werden, dieses kleinen und doch so gewaltigen Gliedes, das ihm — gewiß aus gründlicher Beobachtung seines redseligen, zanksüchtigen, murrenden, schwörenden, fluchenden Volkes — als das unbändigste von allen erscheint. „Wenn jemand, ruft er aus, auch im Worte nicht fehlt, der ist ein vollkommener Mann, im Stande auch den ganzen Leib zu zügeln" (3, 2); und wiederum: „Jegliche Art von Thieren und Vögeln und Gewürm und Seegeschöpfen wird gebändigt und ist gebändigt von der menschlichen Art; aber die Zunge vermag keiner der Menschen zu bändigen, das unstäte Uebel, voll tödtlichen Gifts" (3, 7. 8). — Nun sind es zunächst besondere Arten von Mißbrauch der Rede, die er straft. Vorab das Murren, Afterreden, Richten, Fluchen als Ausbrüche der Lieblosigkeit gegen den Nächsten, Zungensünden, durch die das gleichzeitige Gott-loben und -preisen der Zunge als Heuchelei überführt wird. „Mit ihr segnen wir den Herrn und Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die nach Gottes Bilde gemacht sind; aus demselben Munde geht Segen und Fluch: sprudelt auch die Quelle aus derselben Oeffnung Süßes und Bittres?" (3, 9—11). An einer anderen Stelle nimmt er das Schwören vor, um es ebenso, wie

Jesus in der Bergpredigt, unter den Christen ganz zu verpönen; — es ist ihm offenbar wider die Christenpflicht der Wahrhaftigkeit. „Vor allem, meine Brüder, schwöret nicht, weder beim Himmel, noch bei der Erde, noch irgend einen anderen Eid: es sei euer Ja Ja, und das Nein Nein, damit ihr nicht einem Gerichte verfallet“ (5, 12). Wiederum verpönt er die Rede der Vermessenheit, die in die Zukunft greift, ohne Gottes, des Herrn unsres Lebens, zu gedenken: „Wohlan, die ihr saget: Heut oder morgen wollen wir in die und die Stadt ziehen und ein Jahr darin zubringen, Handel treiben und Gewinn machen, — die ihr nicht wisset, was morgen sein wird“ (4, 13. 14). Der Christ weiß, daß sein Leben ein flüchtiger Rauch ist, daß er mit demselben jede Stunde in Gottes Hand steht: so er das weiß und thut nicht danach, so sündigt er (4, 14—17). — Aber merkwürdigerweise auch das viele Bereden des Glaubens, auch das Sich-drängen zum Lehren in der Gemeinde widerräth Jacobus (3, 1). Offenbar, weil ihm dasselbe das stille Hören und danach Thun bei den Lesern beeinträchtigt, weil mit dem Lehren das Rechthabenwollen, das Zanken und Streiten bei ihnen Hand in Hand geht, — weil ihm auch dieser Lehreifer mit der ὀργή zusammenhängt. Denn wie das stille, andächtige Hören des göttlichen Wortes und die innere stille Gemüthsverfassung, die πραΰτης sich wechselseitig bedingen, so andrerseits das Streiten und Lehren-wollen, das viele und unbedachte Reden überhaupt, und die ὀργή, die aufgeregte, leidenschaftliche Gemüthsverfassung, die „nicht thut, was vor Gott recht ist“ (1, 20), weil sie überhaupt auf Gottes Wort und Willen nicht zu merken vermag. Wohl scheint im Reden und Lehren sich eine besondere Weisheit zeigen zu können; aber wenn dieselbe mit „bitterem Eifer“ und Unlauterkeit zusammengeht, so „ist sie nicht die von Oben kommende, sondern irdisch, sinnlich, dämonisch“ (3, 14. 15). Die ächte Weisheit, die von Oben kommt, „ist aufs erste keusch, sodann friedfertig, nachgiebig, verträglich, voll Barmherzigkeit und guter Früchte, frei von Zweifel, frei von Heuchelei“ (3, 17). Und „Frucht der Gerechtigkeit wird im Frieden gesäet von den Friedfertigen“ (3, 18), — im Zank und Streit gedeiht sie nicht. So kehrt hier das Thema von Glauben und Werken in anderer Gestalt wieder, und man versteht, wie Jacobus den werkelosen Glauben einer Barmherzigkeit der leeren Worte vergleichen kann (2, 16. 17). Nicht das viele und eifrige Bereden des Glaubens, sondern das stille Thun dessen, was aus ihm folgt, ist die Probe seiner Aechtheit und Gott-

wohlgefälligkeit. „Ist jemand unter euch weise und verständig, der zeige es aus einem guten Wandel, — er zeige in der Gelassenheit, welche der wahren Weisheit Kennzeichen ist, seine guten Werke" (3, 13): das ist in bündiger Zusammenfassung das praktische Bergpredigt-Christenthum des Jacobus.

4. Die christliche Gemeinschaft.

Schon diese Ermahnungen zur Friedfertigkeit zeigen, daß Jacobus mit seiner Empfehlung der Schweigsamkeit keine Einsiedler erziehen will. Die christliche Gemeinschaft ist durchweg die Voraussetzung seiner Rede. Wir sehen in die einfachsten, uranfänglichen Gemeindeverhältnisse hinein. Die christgläubigen Armen bilden innerhalb der jüdischen Synagogengemeinden besondere Conventikel; sie haben ihre eigene „Synagoge" (2, 1), in der sie dann und wann von ihren ungläubigen Volksgenossen, Reichen und Armen, Besuch empfangen. Da gilt es, nach dem königlichen Gebot der Nächstenliebe unterschiedslose Freundlichkeit zu beweisen (2, 8. 9). Es gibt Aelteste, welche sich der Leidenden, der Kranken anzunehmen haben; aber was sie leisten und vermögen, das können und sollen auch alle einander thun (5, 14—16). Das Lehren in der Gemeinde ist noch an keine Amtsordnung gebunden, sondern steht jedermann zu; nur daß ein jeder die hohe Verantwortung desselben bedenken soll (3, 1). Die Wundergabe der Krankenheilung ist in der Gemeinde lebendig; wie einst die Apostel bei ihrer Aussendung die Kranken mit Oel salbten zum Sinnbild der Wunderheilung, die sie im Namen Jesu auf sie herabriefen (Marc. 6, 13), so sollen die Aeltesten die Kranken mit Oel salben und über ihnen beten, daß der Herr sie aufrichte und ihnen ihre Sünden vergebe (5, 13. 14). Aber die ganze Gemeinde hat das Amt wechselseitiger Seelsorge und Liebespflege: es ist ein Stück Gottesdienst, sich der Wittwen und Waisen in ihrer Bedrängniß anzunehmen (1, 27); alle sollen für einander beten, insonderheit in Krankheitsfällen, „daß ihr geheilt werdet" (5, 16); einander sollen sie ihre Sünden bekennen, damit einer dem andern zur Bekehrung und Vergebung verhelfe. Denn — das ist die große Schlußermahnung und -verheißung des Briefes — wer einen aus der Gemeinde, der von der Wahrheit abgeirrt, bekehrt, der soll wissen, daß wer einen Sünder vom Irrthum seines Weges bekehrt, die Seele desselben vom Tode erretten und auch eine Menge von Sünden bedecken, d. h. der göttlichen Vergebung zuführen wird (5, 20). — So leuchtet hier inmitten von Verfallszuständen, die man sich doch nicht als durchgängige denken

darf, wenn auch der Brief sich begreiflicherweise ausschließlich mit ihnen beschäftigt, das apostolische Urbild der rechten Brüdergemeinde durch, in der das Amt die Sache aller, und die thätige, bewahrende, fürbittende, rettende Bruderliebe das einige Gesetz ist.

5. Die christliche Hoffnung.

Dies ganze persönliche und gemeindliche Christenthum soll endlich seinen starken Sporn haben an der Hoffnung auf den nahenden Tag des Herrn. Der übermächtige Zukunftszug des urapostolischen Glaubens durchwaltet unsern Brief aufs Stärkste. Sogleich im ersten Kapitel wird dem Reichen sein rascher plötzlicher Untergang vor Augen gemalt: wie im heiligen Lande die Wiesenblume, vom plötzlichen Sonnenbrande überfallen, dahinsinkt, wird er mitten in seinen Bahnen verwelken (1, 10. 11). Und im fünften Kapitel steigert sich diese Gerichtsankündigung zu wahrhaft prophetischer Höhe. Die gottvergessenen Reichen, obwohl nicht zu den Lesern gehörig, werden in lebendiger Vergegenwärtigung — wie in den alten Propheten Sidon und Tyrus oder Babylon — angeredet oder vielmehr angedonnert. Ihre Sünden werden ihnen vorgehalten wie am Gerichtstag Gottes, und der furchtbare Untergang, der ihnen bevorsteht, als ein unmittelbar nahender wie schon gegenwärtig gemalt. „Euer Reichthum ist verfault; euer Gold und Silber verrostet, und dieser Rost frißt wie ein Feuer auch eure Leiber; — ihr habt zusammengescharrt in den letzten Tagen! Ihr habt eure Herzen gemästet auf den Tag des Schlachtens: die Wiederkunft des Herrn ist nahe, der Richter steht vor der Thür!" (5, 2. 3. 5. 8. 9). — Hat diese Gerichtsankündigung sich auch nicht so erfüllt, wie Jacobus es dachte, so hat sie doch sicher in den furchtbaren Tagen des jüdischen Aufruhrkrieges mit seinen Schlächtereien auch in der syrischen Diaspora eine reichliche Erfüllung gefunden. — Was aber für die gottlosen Reichen der Tag des Zorns und des Schreckens, das ist für die gottseligen Armen der Tag der Hoffnung und der Erlösung. Ihre Nothschreie sind in die Ohren des Herrn Zebaoth gedrungen, und wie der Landmann geduldig wartet auf den Früh- und Spatregen, daß er seine Säemannsarbeit segne und die werthe Frucht der Erde zum Vorschein bringe, so darf er harren auf den Tag des Herrn, der seine Leiden und seine Geduld krönen wird (5, 7. 8). — Tröstungen, welche zeigen, daß Jacobus doch nicht blos verfallenes und entartetes Christenthum unter seinen Lesern vor Augen hat: nur daß er, wie einst Jesus bei seinen Jüngern, so auch bei den lebendig Frommen unter seinen Lesern die

Ungeduld der Erwartung zu zügeln und der Gefahr der Entmuthigung vorzubeugen findet. „Nehmet euch, ruft er ihnen zu, zum Vorbilde des Erleidens und der Geduld die Propheten, welche im Namen des Herrn geredet haben," — ein Trostwort, das an Jesu eignes Matth. 5, 12 erinnert. „Siehe, wir preisen selig die, welche erduldet (d. h. ausgeharrt) haben. Das Ausharren Hiobs habt ihr vernommen, und den Ausgang gesehen, den der Herr mit ihm gemacht hat; denn reich an Erbarmen und Mitleid ist der Herr (5, 11). Selig der Mann, welcher die Anfechtung erträgt, denn nachdem er bewährt geworden, wird er den Kranz des Lebens empfangen, welchen Gott verheißen hat denen, die ihn lieben" (1, 12). —

Das also ist die Lehre des Jacobus, den wir als Säule der Urgemeinde und Vertreter eines evangelischen Judenchristenthums gegenüber dem paulinischen Heidenchristenthum schon oben kennen gelernt haben. Sie veranschaulicht uns neben der urapostolischen Missionspredigt, die uns in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte skizzirt ist, die urapostolische Verkündigung und Ermahnung an die bestehende Christengemeinde. Gewiß hatte dieser Jacobusstandpunkt noch manchen Schleier alttestamentlicher Anschauung abzustreifen und dafür in die Tiefe des neutestamentlichen Heilsgeheimnisses weitere Blicke zu thun: daß er gleichwohl im Stande war ächtes Vollchristenthum zu erzeugen und zu bewähren, wird niemand ihm abstreiten können. Und so hat der Jacobusbrief in unserem Neuen Testament auch dazu seine vorsehungsvolle Stelle, uns zu veranschaulichen, mit wie elementaren dogmatischen Erkenntnissen die Vollkraft des christlichen Lebens verbunden sein kann, und zu erinnern, daß neben einem paulinisch gerichteten Christenthum auch einem nach der Weise des Jacobus gearteten in der christlichen Kirche volles Bürgerrecht zukommt. —

III. Der erste Petrusbrief.

Erstes Kapitel.

Einleitendes.

Nächst dem Jacobusbriefe enthält das Neue Testament auch zwei Briefe des Petrus, die, wenn sie als ächt angesehen werden dürften, uns eine weitere Ergänzung unsrer Anschauungen von der urapostolischen Lehrweise, insonderheit das Zeugniß einer freieren Fortbildung derselben, wie die Apostelgeschichte sie von einem Petrus im Vergleich mit Jacobus erwarten läßt, in Aussicht stellen würden. Von diesen beiden Briefen ist indeß der zweite schon im christlichen Alterthum aufs stärkste angezweifelt worden und läßt sich, wie später zu zeigen sein wird, in der That nach allen Anzeichen nur als eine untergeschobene Schrift betrachten. In dem ersteren dagegen hat das christliche Alterthum einmüthig ein ächtes Werk des Apostels Petrus erblickt, und auch die neuere Kritik bis auf Baur war ihm im Ganzen nicht ungünstig. Der gegenwärtige Kriticismus, welcher jeder überlieferten Annahme soviel Zweifelsucht und jeder negativen Hypothese soviel Glaubensgeneigtheit entgegenbringt, will auch über seine Unächtheit im Reinen sein. Es sei uns gestattet kurz anzudeuten, warum uns sein Urtheil nicht im mindesten einleuchten und nicht abhalten kann, den Brief als ächt-petrinisches Denkmal hier unsrer Geschichtsbetrachtung einzureihen. 1. Unterschied der beiden petrinischen Briefe.

Der erste Petrusbrief gibt sich zu erkennen als ein Trost- und Mahnschreiben an einen zur Zeit besonders bedrängten Kreis von Gemeinden (1, 6; 3, 14 f.; 4, 1. 12. 16. 19; 5, 8—10). Diese Gemeinden befinden sich in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, also theilweise in altpaulinischem Missionsgebiet, und sind, wie die Wendung οἵ ποτε οὐ λαός in 2, 10 und der Rückblick auf ehemaligen Götzendienst und abgelegte Heidenlaster in der Stelle 4, 3 zeigt, wesentlich heidnischer Abkunft.[1]) Es ist nicht eine förm- 2. Aechtheitszüge des ersten Briefes.

---

[1]) Die gegentheilige Ansicht vertritt Weiß und setzt im Zusammenhang damit den Brief in vorpaulinische Zeit. Wenn ich vor Jahren in einer Anzeige von Weiß' Petrinischem Lehrbegriff dieser Ansicht zugestimmt habe, so muß ich mich jetzt von derselben lossagen und bitten, mich nicht mehr als ihren Vertreter zu citiren. Ich habe mich längst von der Unhaltbarkeit der Weiß'schen Auffassung des Briefes überzeugt und halte die Existenz vorpaulinischer judenchristlichen Gemeinden von Pontus bis Bithynien und Asien für ein historisches Unding.

liche obrigkeitliche Verfolgung, die sie heimsucht, wohl aber socialer Druck und die Ausbrüche feindseliger Volksstimmung; die Christengemeinden setzen sich großentheils aus den an sich gedrückten Ständen, Frauen und Sclaven zusammen, (2, 18; 3, 1) und sind der Gegenstand gangbarer schlimmen Nachreden und Vorurtheile geworden (2, 15; 3, 16; 4, 4). Diese Züge passen mit nichten, wie man zu behaupten liebt, erst auf die trajanische Zeit, von deren geordnetem, gerichtlichem Verfahren gegen die Christen keine Spur ist; wohl aber passen sie auf die neronische, für welche Tacitus jene Volksvorurtheile gegen die Christen ausdrücklich bezeugt. Zwar scheint das grausame Vorgehen des Kaisers gegen die Christen der Hauptstadt in den Provinzen keine amtliche Nachahmung gefunden zu haben, wohl aber gab dasselbe, wie es in der Natur der Sache lag, und auch die apokalyptischen Sendschreiben es abspiegeln, der Gehässigkeit umgebender Juden und Heiden allenthalben Nahrung und steigerte die ohnedies rechtlich unsichere Lage der Christen zu einer allenthalben schwergedrückten. Nach 5, 12 ist unser Brief durch eine Reise des alten Paulusgefährten Silas (Ap.-G. 15, 22; 40) nach jenen kleinasiatischen Gegenden veranlaßt, und nach 5, 13 scheint er aus Rom und gerade unter dem Eindruck der neronischen Verfolgung geschrieben zu sein. Die Worte lauten zwar auf „Babylon“, aber die Wendung „Es grüßt euch die in Babylon Mitauserwählte“ lassen im Zusammenhang mit der bildlichen Bezeichnung der grüßenden Gemeinde auch einen bildlichen Sinn dieser Ortsbezeichnung erwarten; ohne Zweifel war die unsre Apokalyse durchtönende Bezeichnung Roms als des neutestamentlichen Babylon seit den dortigen Greuelthaten Neros gegen die Christen unter letzteren weit und breit gangbar geworden. Daß Petrus in jenen Tagen sich in Rom befunden und schließlich dort unter Nero den Märtyrertod erlitten, ist alte glaubhafte Ueberlieferung,[1]) und so kommt alle historische Wahrscheinlichkeit zusammen, daß er es sei, der, veranlaßt durch die Reise des Silas und muthmaßlich durch ältere Beziehungen mit jenen kleinasiatischen Gemeinden verbunden, an dieselben jenen Ermuthigungsbrief zu richten sich gedrungen fühlt. — Die persönlichen Spuren des Briefes können diese Wahrscheinlichkeit nur verstärken. Der Name des Apostels wird — sehr abstechend von den Ge-

[1]) Eine Ueberlieferung, der auch Weizsäcker (Apostolisches Zeitalter, S. 485) auf Grund der bekannten Stelle des Clemens romanus Glauben schenkt.

flissentlichkeiten des zweiten, unächten Briefes — nur 1, 1 in aller Einfalt genannt und auf die Augenzeugenschaft der Leiden Christi ohne jede Absichtlichkeit nur in der Stelle 5, 1 mit zwei Worten Bezug genommen. Die 1, 8 gebrauchte Wendung „Christus, den ihr liebet, ohne ihn gesehen zu haben", erklärt sich am natürlichsten als der unwillkürliche Ausdruck eines Solchen, der ihn gesehen hat, und die Stelle 1, 3 „Gelobt sei Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, der uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten" berührt den Leser wie der unvergängliche Jubelton des Ostererlebnisses in einem Herzen, das durch dasselbe aus banger Todesnacht zu neuem Leben erweckt war. — Auch sonst fehlt es dem Briefe an Zügen des ersten christlichen Zeitalters nicht. Die Erwartung der demnächstigen Wiederkunft des Herrn ist so ungebrochen wie möglich (4, 6. 7. 17), und die Gemeindeverfassung noch so primitiv, daß der Begriff der πρεσβύτεροι (5, 1 u. 5) noch schwankt zwischen dem amtlichen und dem natürlichen Sinn, in welch' letzterem ihnen die νεώτεροι gegenübergestellt werden wie Ap.-G. 5, 6 u. 10. — Nimmt man zu dem allen hinzu, daß keinerlei Motiv der Andichtung des Briefes sich entdecken läßt, daß auch die Apostelwürde und Augenzeugenschaft des Petrus für kein Lehrstück desselben ins Feld geführt wird, so wird man sagen dürfen, die Kritik hätte alle Ursache sich zu besinnen, ehe sie bei einem solchen Schriftstück dem einmüthigen Urtheil des Alterthums widerspricht.

3. Erledigung gegentheiliger Einwände.

Was die gegen die Aechtheit geltend gemachten Gründe angeht, so hat vielleicht den meisten Schein für sich die Bemerkung Holtzmanns: „Undenkbar ist, daß ihm (dem Petrus) die Grundbegriffe der synoptischen Verkündigung Jesu, „Reich Gottes, Menschensohn" u. s. w. ganz verloren gegangen, das Gesetz aus dem Gesichtskreis entschwunden, die irdische Erscheinung Jesu hinter der nicht auf eigenen Eindrücken fußenden, sondern an der Hand von Jesaj. 53 gepflogenen Reflexion auf den Tod Jesu zurückgetreten sein sollten." Daß ihm das alles verlorengegangen und zurückgetreten sein müßte, ist aus einem Schriftstück von acht Seiten und bestimmten praktischen Zwecken doch ein kühner Schluß e silentio. Wir machen durchweg die Wahrnehmung, daß die Apostel nicht sowohl an die einzelnen Lehrgedanken Jesu, als vielmehr an seine Gesammterscheinung und seine Lebensausgänge in deren Verhältniß zum Alten Testament angeknüpft

haben. Der eigene Eindruck des in vorbildlicher Geduld leidenden Christus, sollten wir meinen, liege in 2, 21—23 deutlich genug vor, und die Heranziehung von Jesaj. 53, desjenigen alttestamentlichen Stückes, das vor allem geeignet war, den Aposteln das Aergerniß des Kreuzestodes aufzulösen, sei bei einem Petrus begreiflich genug, wie sie denn auch mit den Zeugnissen der Apostelgeschichte von der urältesten christologischen Betrachtung vorzüglich stimmt. Uebrigens — wollte man im ersten Petrusbriefe Anklänge an eigne Jesusworte ebenso fleißig suchen wie Anklänge an paulinische Stellen, man fände eine ziemliche Anzahl.[1]) — Alles Uebrige, was gegen die Aechtheit unsres Briefes geltend gemacht wird, besteht aus Abhängigkeiten von anderen neutestamentlichen Briefen, namentlich dem Römer-, Epheser- und Jacobusbriefe, die man ihm vorwirft. Diese behaupteten Abhängigkeiten würden zunächst auf das richtige Maaß zurückzuführen sein. Wir unsrerseits müssen gestehen, daß wir uns von der geistigen Verfassung eines urchristlichen Schriftstellers, es sei nun Petrus oder nicht Petrus, der um seinen Lesern zuzurufen „Vergeltet nicht Böses mit Bösem", oder um sich der Wendung „Um des Gewissens willen" zu bedienen, bei einem anderen Schriftsteller borgen gehen müßte,[2]) keine Vorstellung zu machen vermögen. Und von diesem Schlag sind die meisten der angeblichen Entlehnungen. — Dagegen sind in einigen Fällen wirkliche Anklänge an paulinische oder jacobeische Aussprüche vorhanden, bei andererseits unbestreitbarer Selbständigkeit der Lehrart im Ganzen gegenüber der des Paulus und Jacobus. Es fragt sich nur, ob solche Verwandtschaftszüge bei dennoch vorhandener ausgeprägten Eigenart nicht gerade auf den späteren Petrus vortrefflich passen. Gerade mit Jacobus einer- und mit Paulus andererseits hat Petrus nach Gal. 1—2, Ap.-Gesch. 15 sich geistig stark berührt und hat zwischen beiden eine gewisse mittlere Stellung eingenommen. Daß ihn der Auftritt Gal. 2, 12 f. dauernd von Paulus entfernt und in ein engherziges Judenchristenthum zurückgetrieben habe, kann nur eine Kritik muthmaßen, welche von der Fähigkeit eines Jesusjüngers, sich von einem Mitapostel die Wahrheit sagen zu lassen, eine sehr geringe Ansicht hat. Vielmehr bezeugt die achtungsvolle Weise, in welcher Paulus im ersten Ko-

[1]) Vgl. 1, 6 mit Matth. 5, 12; 1, 8 mit Joh. 20, 29; 1, 13 mit Luc. 12, 35; 2, 7 mit Matth. 21, 42; 3, 9 mit Luc. 6, 28; 3, 14 mit Matth. 5, 10 u. s. w.

[2]) Vgl. Holtzmann, Einleitung ins N. T., S. 488.

rintherbriefe wiederholt seiner gedenkt (3, 22; 9, 5; 15, 5), das fortdauernde brüderliche Verhältniß. Daß Petrus seine Missionskreise immer weiter gezogen (vgl. 1. Kor. 9, 5, περιάγειν), daß namentlich die römische Gemeinde, welche aller Wahrscheinlichkeit nach durch den Verkehr zwischen Jerusalem und Rom entstanden und von Haus aus petrinisch gerichtet war, ihn angezogen, hat neuerdings auch Weizsäcker wahrscheinlich gefunden.[1]). Wenn er nun den Jacobus sowohl als den Petrus hochschätzte und auf die geistige Fühlung mit ihnen Werth legte, was ist natürlicher, als daß er von den Sendschreiben, welche der eine oder andere da- und dorthin gerichtet, Kenntniß genommen, vielleicht auch Abschriften davon besessen hat? Und wenn er, der grausam verfolgten römischen Gemeinde zu Hülfe eilend, bald nach des Paulus Tode dort eintrat, wie nahe lag es insonderheit, daß er das theure Vermächtniß, welches diese Gemeinde besaß, den Römerbrief, mit Andacht gelesen hat? Ja, selbst das läßt sich denken, daß der schriftstellerisch ungeübte Mann, als er die Aufgabe vor sich sah, zu Gunsten ferner bedrängter Gemeinden auch einmal zur Feder zu greifen, sich dieses und jenes Sendschreiben seiner Freunde geradezu als Vorbild angesehen hätte. Ohne Zweifel ließe sich das alles bei einem späteren paulinischen Christen, der sich den Namen des Petrus angemaßt hätte, ebensogut denken; aber ein solcher hätte noch mehr gethan, — er hätte, auch wenn er für die Grundanschauungen des paulinischen Systems kein Verständniß mehr gehabt, doch die dogmatischen Schlagwörter desselben mit verwerthet, welche in unserem Briefe anerkanntermaßen ganz fehlen. Die Selbständigkeit und Eigenart unseres Briefes, die doch jene Verwandtschaftsspuren mit Paulus und Jacobus weit überwiegt, weist gerade in dieser Mischung mit letzteren vielmehr auf einen apostolischen Genossen als auf einen nachapostolischen Epigonen; denn mit Wendungen wie: der (nachapostolische, paulinisirende) Verfasser habe in diesem Briefe „die paulinischen dogmatischen Theorien fallen gelassen“,[2]) ist doch so gut wie nichts erklärt. Vielmehr, wenn die in dem Briefe vorliegende eigenartige Denk- und Lehrart einen einfacheren, unentwickelteren Character zeigt als die paulinische, wenn sie dabei zwischen paulinischer und jacobeischer Art und Weise jene Mitte hält, welche der geschichtliche Petrus nach Gal. 2; Ap.-Gesch. 15 in der That innegehalten hat, und wenn sie

[1]) Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, S. 487.

[2]) So Pfleiderer, Urchristenthum, S. 660.

überdies mit den Petruspredigten der Apostelgeschichte durchgängig Verwandtschaftszüge aufweist, dann werden wohl alle billigerweise zu fordernden Anzeichen eines ächt petrinischen Ursprungs unseres Briefes beisammen sein.

4. Die Lehreigenthümlichkeit des Briefes.

In der That liegt es so mit dem Lehrcharacter unseres Briefes. Derselbe ist ganz derjenige, welchen wir bei dem Petrus der evangelischen und Apostel-Geschichte, nachdem derselbe durch den Austausch mit Paulus und die weitere Schule der Erfahrung hindurchgegangen, erwarten müssen. Ebensowenig wie in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte treten hier Altes und Neues Testament in irgendwelcher Entgegen- oder Auseinandersetzung auf, sondern wie dort steht das Alt- und Neutestamentliche einfach unter dem Gesichtspunkt von Weissagung und Erfüllung. Nur unterscheidet das den Verfasser von der Eigenart des Jacobus, daß ihm der Schwerpunkt des Alten Testamentes nicht wie diesem in das Gesetz fällt, sondern in die Prophetie (vgl. 1, 10—12; 2, 6. 22—25). Offenbar redet hier ein Mann, der nicht wie Jacobus auf dem Wege der Verinnerlichung des Gesetzes zum Evangelium übergegangen ist, sondern — ganz so, wie wir uns den Petrus der evangelischen Geschichte vorzustellen haben — der in Jesu von Anbeginn Den gesucht und gefunden hat, „von dem Mose und die Propheten geschrieben haben" (Joh. 1, 45), den Erfüller der messianischen Hoffnung. Schon hiedurch bedingt sich, was unseren Brief weiterhin von dem des Jacobus unterscheidet, ein viel stärkeres Hervortretenlassen der Person und Geschichte Jesu. Es ist dasselbe natürlich bei einem persönlichen Jesusjünger, der alles im vollen Sinne des Wortes miterlebt hat, während Jacobus noch von ferne stand; namentlich fühlt man, wie schon erwähnt, dem Briefe die Eindrücke ab, welche Leiden und Auferstehung Jesu bei dem Verfasser zurückgelassen. Daß des Lehramtes Jesu nicht ausdrücklich gedacht wird, wie in der Corneliuspredigt, kann nur zufällig sein und damit zusammenhangen, daß nicht wie dort eine grundlegende Missionspredigt, sondern eine Ermahnung und Stärkung bereits unterwiesener Christen beabsichtigt ist. Denn die Lehre des Verfassers von der widergebärenden Kraft der frohen Botschaft erinnert noch stärker als Jac. 1, 18 an Jesu Säemannsparabel (1, 23), und ebenso führt die merkwürdige Lehre von der Predigt Jesu an die abgeschiedenen Geister (3, 19; 4, 6) die mögliche Errettung derselben auf die Kraft seines Wortes zurück. In eben

diesem Lehrstück von dem Hingang Jesu zu den Todten, um denselben zu predigen, haben wir ein ganz eigenthümliches Element unsres Briefes, welches aber, wie wir sehen werden, sich bestens anschließt an den universalistischen Zug, der bei dem Petrus der Apostelgeschichte immer mehr sich ausbildet. — Das bedeutsamste Hinausgehen des Briefes über die anfängliche petrinische Predigt in der Apostelgeschichte tritt in der Betrachtung des Todes Christi hervor, dem hier entschieden eine Heilsbedeutung, eine erlösende Kraft zugeschrieben wird; doch liegt auch dieser Fortschritt auf der Linie natürlicher und unausbleiblicher Entwicklung. Man kann in diesem Lehrfortschritt eine Einwirkung des Paulus auf Petrus errathen, aber auch ohne eine solche mußten Jesusworte wie Matth. 20, 28 vom λύτρον ἀντὶ πολλῶν, noch mehr die Abendmahlseinsetzung, sowie das 53. Kapitel des Jesaja, in welchem die Jünger ja längst das prophetische Bild ihres Meisters erblickten, die Urapostel auf diesen Weg der Erkenntniß drängen. — Den entscheidendsten Eindruck hat der Verfasser unseres Briefes dennoch nicht vom Tode, sondern von der Auferstehung Jesu empfangen. Sie hat ihn „wiedergeboren zu jener lebendigen Hoffnung“ (1, 3), welche ihn das ganze Christenleben als eine Fremdlingschaft auf Erden (1, 1 und 17; 2, 11), als eine Pilgrimschaft nach der wahren überirdischen Heimath empfinden und betrachten läßt. Jene „lebendige Hoffnung“ durchdringt und beherrscht sein ganzes christliche Bewußtsein so sehr, daß sie ihm geradezu der Grundbegriff seiner Christenlehre geworden ist; — wo Paulus vom Glauben reden würde, da redet Petrus von der Hoffnung (vgl. 1, 13. 21; 3, 5 und 15 u. s. w.). So ist der Grundzug des urapostolischen Christenthums hier nicht minder stark ausgeprägt als bei Jacobus und in den Anfangspredigten der Apostelgeschichte; ja stärker, als — die Apokalypse ausgenommen — in irgend einer neutestamentlichen Schrift; der hoffende Ausblick auf das noch ausstehende Heil überwiegt formell noch das bei Paulus oft so mächtig hervortretende Hochgefühl, das bereits gestiftete zu besitzen. — Gleichwohl verhütet der sittliche Ernst des Verfassers eine wirkliche Verschiebung des gesunden Gleichgewichts zwischen Gegenwärtigem und Zukünftigem. Jene an der Auferstehung Jesu entzündete lebendige Hoffnung ist ihm ebendarin lebendig, daß sie das Erdenleben heiligend durchdringt; sie ist subjectiverseits die Frucht einer erfahrenen Wiedergeburt (1, 3), welche in den Verhältnissen und Kämpfen des irdischen Daseins zu bewähren die jener Hoffnungsgabe entsprechende

Christenaufgabe ist. Diese Aufgabe faßt sich dem Verfasser zusammen in dem Gedanken der Heiligung (1, 15), der ihm ebenso der Grundgedanke alles seines Ermahnens ist, wie die Idee der Hoffnung der Grundgedanke alles seines Tröstens; dagegen ist die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ihm formell völlig fremd. Und so kann man die petrinische Auffassung des Christenthums, wie sie uns in diesem Briefe entgegentritt, zusammenfassen in den einfachen Satz: Das Heil in Christo ist gnadenvolle göttliche Mittheilung einer heiligenden Hoffnung. Die näheren Ausführungen dieses Hauptgedankens werden sich betrachten lassen unter folgenden Gesichtspunkten: 1. Der Vatergott und sein Erbvolk. 2. Person und Leiden Jesu Christi. 3. Der christliche Pilgrimsstand und -wandel. 4. Die Todtenpredigt und das Weltgericht. —

Zweites Kapitel.

Der Vatergott und sein Erbvolk.

1. Gottesidee. Es ist eine ausgebildetere Weltanschauung als in seinen anfänglichen Missionspredigten, welche der gereifte Petrus in seinem Briefe an bereits bestehende Christengemeinden bezeugt. Dieselbe geht aus von dem ewigen Liebesrath Gottes, einem auserwählten Volke ein unvergängliches Erbe zuzuwenden; aber indem dieser Liebesrath Gottes als nicht am jüdischen Volke, sondern an der Christengemeinde sich erfüllend verkündet wird, zeigt sich die ganze Neuheit und Größe des Erlebens, das den Apostel aus einem Juden zum Christen gemacht hat. Neu ist zunächst die Gottesidee, aus der er jenen Rathschluß begreift. Viel reichlicher als Jacobus wendet er auf Gott den Vaternamen an und zeigt sich dabei des unterscheidend Christlichen, das im Anrufen Gottes als des Vaters liegt, klarbewußt (1, 17). Die nähere Anwendung ist ganz wie bei Jesu selbst: Gott ist zunächst „der Vater unseres Herrn Jesu Christi" (1, 3), dann auch unser Vater (1, 17); endlich „der Vater" schlechthin (1, 2), so daß der Name zur Wesensbezeichnung wird. Ist hiemit — ganz im Sinne Jesu — das Wesen Gottes als vollkommene Gutheit, als heilige Liebe gekennzeichnet, so entfaltet sich weiter auch, wie in der Lehre Jesu, diese Gottesidee nach den beiden Seiten hin, daß Gott das sittlich vollkommene Wesen ist, welches dem Menschen als Nach-

bildung=forderndes Urbild gegenübertritt (Matth. 5, 45. 48), und zugleich die gnadenvolle Macht, welche herablassend dem Menschen zur Erreichung jener seiner Bestimmung entgegenkommt. Jene erstere Seite der Gottesidee wird von Petrus als „Heiligkeit", die andere als „Barmherzigkeit" oder „Gnade" bezeichnet; aus beiden fließen dann Gottes einzelne herrliche Eigenschaften, welche der Apostel, bezeichnend für seine durchaus ethische Gottesidee, 2. 9 seine ἀρεταὶ, seine Tugenden nennt. Die „Heiligkeit" Gottes (1, 16), jener Gerechtigkeit" verwandt, die ohne Ansehn die Person richtet" (1, 17), ist zwar ein alttestamentlicherer Ausdruck als die von Jesu betonte sittliche τελειότης, aber gewiß in gleichem Sinn gemeint; Petrus zieht aus ihr die gleiche Folgerung wie Jesus aus der Vollkommenheit Gottes: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (1, 17). Die „Barmherzigkeit" (τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος 1, 3) verhält sich zur Gnade wohl wie die Gesinnung zu deren Erweisung; wenigstens steht die χάρις durchweg in letzterem Sinne (vergl. 1, 2. 10. 13; 2. 19; 3, 7; 4, 10; 5, 5. 10. 12).

2. Das Erbe und sein Uebergang an die Christen.

Gemäß dieser seiner heiligen Liebesnatur hat Gott ein „unvergängliches, unbeflecktes und unverwelkliches Erbe" bereitet, das „im Himmel bewahrt wird, um geoffenbart zu werden in der letzten Zeit" (1, 4. 5). Engel gelüstet, in die Herrlichkeit desselben Einblick zu haben (1, 12), aber Menschenkindern ist es bestimmt (v. 4). Petrus hätte darauf den Namen des Himmelreiches anwenden können, jedoch nur in dem einseitigen Zukunftssinne, welcher den Gleichnissen Jesu nicht entsprochen hätte; oder auch den sinnverwandten Namen des (ewigen) Lebens, den er 3, 7 (συγκληρονόμους χάριτος ζωῆς) in der That damit zusammenbringt: er hat es vorgezogen den feierlichen alttestamentlichen Verheißungsbegriff κληρονομία zu wählen, und hat damit (wie Matth. 5, 4 auch Jesus thut) die Idee des „gelobten Landes" in ähnlicher Weise vergeistigt, wie er hernach die Idee des „auserwählten Volkes" ins Geistliche umprägt. Mit diesem Begriff des schließlichen unvergänglichen Erbes ist von vornherein die Hoffnung, die Hoffnung auf ebendies Erbtheil, als Grundbegriff des Christenthums gesetzt. Sie ist der tiefste Sinn und die höchste Weihe des Erdenlebens, und schon lange vor Christus hat Gott Menschenkindern diese Hoffnung erweckt. Denn schon Sarah und die anderen „heiligen Frauen" haben „auf Gott gehofft" (3, 5), — also schon die Patriarchen haben eine Verheißung jenes ewigen Erbes gehabt. Nachher hat Gott von demselben den Propheten Kunde gegeben, freilich zugleich mit der

Erkenntniß, daß sie die dazu führenden messianischen Veranstaltungen nicht selber erleben, sondern nur für ein späteres Geschlecht weissagen sollten (1, 12). Denn das Volk, in dem sie lebten, war zwar von Gott erwählt und berufen, sein priesterliches Königreich und heiliges Eigenthumsvolk zu werden, aber in Wahrheit war es dasselbe noch nicht (vgl. 2, 9): vielmehr als Gott in seiner Mitte in dem Messias Jesus den Grundstein des Heiles legte, hat es denselben verworfen (2, 4), und damit seine Rechtstitel auf jenes ewige Erbtheil verscherzt (vgl. Ap.-G. 4, 11). Nun hat Gott diesen ihm werthen, auserwählten Jesus dennoch zum Grundstein seines auf Erden zu erbauenden geistlichen Hauses gelegt, — ihnen aber hat er denselben zum Eckstein gemacht, an dem sie anstoßen und straucheln (2, 7). Ja er hat sie ebenhiezu, d. h. zum Anstoßen und Straucheln „gesetzt" (2, 8), d. h. es vollzieht sich darin seine heilige richtende Weltordnung, daß das jüdische Volk an ebendem Jesus Christus, an dem als seinem Retter es sich hätte aufrichten können, nun zu Falle kommt und sein Gericht vollzieht. Aber darum ist doch das prophetische „Wer auf ihn traut, wird nicht zu Schanden werden" (2, 6) nicht unerfüllt geblieben: das geistliche Haus, der Tempel, den Gott auf diesen seinen Grundstein erbauen wollte, ist doch erstanden, nur aus anderen Bausteinen; aus denen, welche einst „Nicht-volk" und Unbegnadete waren, ist nun ein begnadetes Erbvolk Gottes zu Stande gekommen (2, 10). Und so kann Petrus seinen Lesern in den Heidenländern Kleinasiens zurufen: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, auf daß ihr verkündiget die Tugenden deß, der euch berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte" (2, 9), d. h. alles das, was Israel sein sollte und nicht geworden ist, ja wovon es durch den Frevel seiner Verwerfung des Messias das Gegentheil geworden ist, das seid nun in Wahrheit ihr, — das auserwählte Gottesvolk. — Wie schon oben bemerkt, es kann kein Zweifel sein, daß der Apostel dies einer wesentlich aus Heiden hervorgegangenen Christenheit zuruft: nicht nur sind nationaljüdische Christengemeinden von Pontus bis nach Galatien und Bithynien geschichtlich undenkbar, sondern Petrus selbst kennzeichnet seine Leser als Nichtjuden: οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ (2, 10; vgl. 4, 3). Das bedeutet denn freilich eine starke Umstimmung des Apostels zwischen den Erstlingstagen seiner Predigt, und den Tagen, da er diesen Brief schrieb. Aber nicht nur hatte Petrus seitdem gelernt, daß „bei Gott

kein Ansehn der Person ist, sondern in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, ihm willkommen ist für sein Reich" (Ap.-G. 10, 34. 35), sondern er hatte die Erfahrung des Paulus mitmachen müssen, daß nur ein Rest aus Israel sich bekehrte, während die Heiden in Fülle in Christi Reich eingingen. Er schreibt seinen Brief, wenn wir recht sehen, nach dem Märtyrertod des Jacobus, unter den Anfängen des jüdischen Krieges: da war es auch dem ἀπόστολος τῆς περιτομῆς (Gal. 2. 9) augenscheinlich geworden, daß Gott seine Erwählung von dem jüdischen Volke als solchem zurückgezogen hatte, um sie einem neuen Gottesvolke aus allen Völkern zuzuwenden.

Als ehemalige Heiden waren die Leser zu dem Stande des Gottesvolkes freilich von Haus aus wenig geschickt. Ihr „von den Vätern her überkommener" Wandel war „eitel," d. h. sittlich nichtig, ein „Wandel in Ausschweifungen, Lüsten, Trunkenheit, Fressen und Saufen, und frevelhaften Abgöttereien" (4, 3). Sie befanden sich damals in der Gewalt der „fleischlichen Lüste," welche dem Willen Gottes entgegengesetzt sind (4, 2) und „wider die Seele streiten" (2, 11), d. h. mit dem inneren Menschen im Zwiespalt sind. Wir sehen hier in die Anschauungen unseres Briefes über die natürliche menschliche Sündhaftigkeit hinein. Dieselben stimmen mit den paulinischen in Röm. 7 wesentlich zusammen; nur daß Paulus das höhere Princip im Menschen niemals ψυχή nennt, sondern ἔσω ἄνθρωπος oder πνεῦμα.[1] Aber nicht nur mit Paulus, — ebenso mit Jacobus stimmt diese petrinische Anthropologie (Jac. 1, 14; 4, 1); die Macht der σάρξ im Menschen als Realgrund aller Sünde anzusehen und aus ihr nicht bloß die sinnlichen Laster, sondern alle selbstischen Erscheinungen herzuleiten — πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ καταλαλίας (2, 1 vgl. mit 1, 14; 2, 11, wo der ganze vorchristlich sündige Zustand auf die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι zurückgeführt wird) — das erscheint als gemeinsame urchristliche Anschauung. Alle solche natürliche Sünde fällt indeß nach Petrus in Gottes Augen unter den (altteſtamenttlichen) Gesichtspunkt der Unwissenheitssünde, wie der 1, 14 gebrauchte Ausdruck ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις zeigt;[2]) wogegen als die

3. Der Heilsweg.

[1]) ψυχή sagt Petrus mit Jesus: Matth. 10, 28; 16, 26.

[2]) ἀγνοία als Bezeichnung des gesammten vorchristlichen Zustandes der Heiden. Aehnlich und doch anders gewendet ist dieselbe Anschauung in betreff des jüdischen Volkes Ap.-Gesch. 3, 17.

(im A. T. allein keine Sühne und Vergebung zulassende) Todsünde das ἀπειθεῖν τῷ εὐαγγελίῳ, die bewußte Verwerfung der Heilsbotschaft erscheint (vgl. 4, 17. 18). So hat alle jene Unwissenheitssünde den barmherzigen Gott nicht gehindert, die Leser zu Theilnehmern an seinem ewigen Erbe zu erwählen (1. 1), während er das seinen Messias verwerfende Israel der Verstockung preisgegeben, „zum Anstoßnehmen gesetzt“ hat (2, 8). — Zu jenem Erbe gelangen können freilich Sünder als solche nicht, sondern, so gewiß dasselbe in der Gemeinschaft des heiligen Gottes besteht, nur geheiligte Menschen (2, 15. 16), und so eröffnet sich hier mit Nothwendigkeit eine Beschreibung des persönlichen Heilswegs, eine Heilsordnungslehre, die sich in den Eingangsbegriffen der Erwählung und Berufung mit Paulus berührt, dann aber nicht zur paulinischen Rechtfertigung fortschreitet, vielmehr mit Jacobus (1, 18) den Begriff der Wiedergeburt in die Mitte stellt, um von da aus zur Heiligung zu gelangen. — Was zunächst die den Lesern zugeschriebene „Erwählung“ angeht (1, 1), so ist dieselbe ohne Zweifel nicht als vorweltliche, sondern nach Art der geschichtlichen Erwählung Israels gedacht; nur daß Israel als Volk aus der Vielheit der Völker erwählt war, die Christen als Einzelne aus der Masse der Heiden, unter denen sie leben, auserlesen sind. Verwandten Sinnes muß das κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς sein, welches 1, 2 hinzugefügt wird: sie sind eben diese Auserwählten aus göttlichem Vorbedacht, kraft vorgängiger Durchschauung und darauf beruhender Bestimmung. Denn wiewohl das κατὰ πρόγνωσιν mit dem ἐκλεκτοῖς nicht geradezu zusammenfallen kann, sondern eine Vorbedingung desselben ausdrücken muß, so liegt doch jedenfalls mehr darin als das Selbstverständliche, daß Gott weiß was er thut, ein Gedanke, der auch zu 1, 20, Ap.-G. 2, 23 nicht passen würde: es drückt ein göttliches Vorerkennen, Vorausdurchschauen der betreffenden Personen aus, welches zu dem Entschluß sie zu erwählen führt (vgl. Röm. 8, 29). Die Ausführung dieses ersehenden und erwählenden Liebesgedankens bestand aber den Lesern gegenüber zunächst darin, daß „Gott sie berief“ (1, 15), — berief „aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte“, zur „Ererbung seines Segens, seiner Herrlichkeit“ (2, 9; 3, 9; 5, 10). Das geschah, indem in Kraft des heiligen Geistes die frohe Botschaft ihnen verkündigt ward, Gottes lebendiges und ewig bleibendes Wort (1, 12; 1, 23—25). Die Frucht dieser Berufung ist nun ihre Wiedergeburt, jene grundlegende innere Um-

wandlung, durch die ein neues Leben in ihnen gestiftet worden ist (1, 3. 23), gemäß der Verkündigung Jesu an Nicodemus Joh. 3, 3. 5. Und zwar wird diese Wiedergeburt ganz ebenso wie bei Jacobus, nur mit noch deutlicherer Rückbeziehung auf Jesu Säemannsparabel, insonderheit auf das Wort Gottes zurückgeführt: das „Wort Gottes", d. h. wie ausdrücklich erklärt wird, das den Lesern gepredigte Evangelium (1, 25), ist der nicht vergängliche, sondern unvergängliche Same (Marc. 4, 14), welcher den Keim und Trieb eines neuen, göttlichen Lebens in sie gepflanzt hat (1, 23). — Von hier aus ergeben sich endlich die beiden zusammengehörigen Grundzüge ihres gegenwärtigen Christenstandes, welche zugleich die Grundbegriffe unseres Briefes bilden: die christliche Hoffnung und die christliche Heiligung. Denn einerseits sind die Leser mit dem Verfasser „wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung" (1. 3); das in ihnen erzeugte Leben geht über die Zeitlichkeit hinaus in die Ewigkeit, beseelt und verklärt das irdische Dasein mit der lebendigen, triebkräftigen Gewißheit eines künftigen seligen Lebens. Und andererseits ist das in ihnen erzeugte Leben aus Gott zunächst ein anfängliches, unmündiges, das wie das Leben „neugeborener Kinder" (2, 2) der weiteren Entwicklung und entsprechenden Ernährung bedarf; es kann sich aber als göttlich-menschliches nur entwickeln nach dem Gesetze: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (2, 2; 1, 15: κατα τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ ὑμεῖς ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε). — Vermöge dieser beiden einander bedingenden Characterzüge des christlichen Lebens sind die Leser — wofür sie Petrus gleich im Gruße anredet — ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς (Πόντου, Γαλατίας κ. τ. λ.), Fremdlinge und Gäste auf Erden, Angehörige eines in den Ländern ihres Wohnsitzes zerstreuten Gottesvolkes. Die Ausdrücke sind von der jüdischen Diaspora entnommen, deren Glieder in den Heidenländern nur παρεπίδημοι, Beisassen, nicht festangesessene Bürger waren; aber sie sind, wie von vornherein das ἐκλεκτοί zeigt, aus dem weltlichen Sinn ins Geistliche übertragen. Die Christen sind hin und her zerstreute Gäste und Fremdlinge auf Erden; sie bilden eine kleine Auslese unter dichten Massen andersgearteten Volkes; sie haben ihr eigentliches Vaterland in dem gelobten Lande der Zukunft, auf das sie hoffen, und sie wandeln schon jetzt nach den Gesetzen und Ordnungen dieses höheren Vaterlandes. — In dieser sinnigen Weise hat sich der überwiegende Zukunfszug des urapostolischen Christenthums, den wir schon in den petrinischen Reden der Apostel-

geschichte und im Jacobusbriefe wahrnehmen, bei dem greisen Petrus ausgeprägt. Aber obwohl die σωτηρία als negativer Wechselbegriff zu dem positiven der κληρονομία durchaus futurisch gedacht ist (σωτηρία ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, 1, 5), kennt Petrus der Sache nach das Heil doch auch schon als gegenwärtiges, innerlich vorhandnes. Es ist die Idee der χάρις θεοῦ, unter der es sich ihm so darstellt. Die „Gnade Gottes", wiewohl in ihrer Vollendung noch Gegenstand der Hoffnung (φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1, 13; συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς, 3, 7), ist auch eine solche, in welcher die Leser bereits „stehen" (ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε, 5, 12; vgl. 4, 10; 5, 5), denn sie stehen ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, im heiligenden Elemente des Geistes Gottes. — Auffallen kann in dieser durchsichtigen und durchgebildeten Zeichnung des christlichen Heilsweges und Gnadenstandes nur das Zurücktreten der im engeren Sinne religiösen Seite gegen die religiös-sittliche. Der bei Paulus so sehr hervortretende Gesichtspunkt der Schuldbefreiung, Rechtfertigung fehlt zwar neben dem der Wiedergeburt und Erneuerung nicht ganz, — im Gruße 1, 2 folgt jenem ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος eine Berührung des ῥαντισμὸς αἵματος Χριστοῦ, auf die uns die Betrachtung des Heilstodes Jesu zurückkommen lassen wird. Aber wie jene Andeutung einer im Blute Christi verbürgten Sündenvergebung erst hinter einem εἰς ὑπακοήν folgt, so ordnet sich überhaupt bei Petrus die entschuldende, rechtfertigende Seite des Heils der umwandelnden, heiligenden unter; die ethische Betrachtung des Heils überwiegt, ähnlich wie bei Jacobus.

Drittes Kapitel.

Die Person und das Leiden Christi.

1. Die Person Christi. Daß das ganze vorbeschriebene Heil auf der Person und dem Werke Jesu beruht, versteht sich bei einem „Apostel Jesu Christi" (1, 1) von selbst und ist das urapostolisch Gemeinsame, das wir auch im Jacobusbriefe angedeutet und vorausgesetzt fanden. Aber, wie schon vorausbemerkt, tritt bei Petrus das Zeugniß von Jesu als dem Heilsstifter weit mehr als bei Jacobus hervor, entsprechend dem persönlichen Jüngerverhältniß, in welchem er zu Jesu von Anbeginn gestanden, und gemäß der im Laufe des apostolischen Zeitalters —

auch durch des Paulus Einwirkung — weiter ausgebildeten lehrhaften Betrachtung. Gleichwohl unterscheidet sich die petrinische Christologie von der paulinischen nicht nur, sondern auch von der des Hebräerbriefs und der johanneischen Schriften durch Bewahrung der vollen urapostolischen Einfachheit. Wie in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte, so ist auch in unserem Briefe Jesus einfach der Auserwählte und Gesalbte Gottes. Allerdings ist der Christus-name aus einem Appellativum bereits zu einem Eigennamen geworden, wird daher auch in der Regel artikellos zu Ἰησοῦς, oder auch ganz allein gesetzt; aber der ursprüngliche Sinn, die Beziehung auf den Jesum erfüllenden heiligen Geist ist darum, wie sich zeigen wird, nicht verloren gegangen. Während der Sohnesname ebenso wie im urapostolischen Theil der Apostelgeschichte fehlt und nur mittelbar, in der Bezeichnung Gottes als des „Vaters unseres Herrn Jesu Christi" angedeutet ist, wird — ebenso wie in den petrinischen Reden — der Würdename ὁ κύριος mit Vorliebe gebraucht (1, 3; 2, 13; 3, 15). Sein Sinn aber ist nicht, wie es nach einigen alttestamentlichen Citaten, in denen Gott selber κύριος heißt, scheinen könnte, die Uebertragung des Jehovahnamens auf Jesus, sondern gemäß der Ap.-G. 2, 34—36 von Petrus selbst gegebenen Erläuterung die Kennzeichnung Jesu als des Königs von Gottes Gnaden (Ps. 110, 1), als des ἀρχιποίμην, den Gott seinem Volke gegeben hat (5, 4). Denn in aller Weise stellt Petrus den „Herrn" in ächt-menschliche Abhängigkeit von Gott. Gott hat ihn „erwählt" zum Grundstein seines Hauses auf Erden (2, 6) und hat ihm die Herrlichkeit, welche er kraft seiner Auferstehung besitzt, gegeben (1, 21); Jesus hat dieselbe also nicht kraft ewiger Natur, wie ja auch der Begriff der Erwählung eine Mehrheit gleichartiger Wesen, aus denen Einer auserlesen wird, hier also die Menschheit, voraussetzt. Allerdings jene Erwählung oder vielmehr die zu ihr führende πρόγνωσις bestand nach 1, 20 bereits πρὸ καταβολῆς κόσμου, und so hat man in dieser Stelle das προεγνωσμένου im Sinne einer Präexistenz gedeutet und sich hiefür auf den Gegensatz des φανερωθέντος als eines zeitlichen Hervortretens aus vorzeitlicher Verborgenheit berufen. Allein dies φανερωθέντος geht, wie das folgende δι' ὑμᾶς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν zeigt, nicht sowohl auf das In die Welt kommen, als auf das In der Welt kundwerden, und das προεγνωσμένου kann schon darum keine Präexistenz ausdrücken, weil es 1, 2 ebenso von den Gläubigen ausgesagt wird. Es be-

deutet nichts anderes, als daß der Messias, in welchem sich der ewige Liebesrathschluß Gottes verwirklicht, den Gott schon bei der Weltschöpfung hatte, auch schon vor dieser Weltschöpfung von ihm vorgesehen und zu künftiger Erscheinung bestimmt war. Ebensowenig führt auf eine Präexistenz der 1, 11 gebrauchte Ausdruck τὸ ἐν αὐτοῖς (den Propheten) πνεῦμα Χριστοῦ. Der „Geist Christi" ist, wie der durchaus historische Gebrauch des Namens Christi im selben Verse zeigt (προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα) nicht der von dem präexistenten Christus ausgehende Geist, ein Gedanke, der aller biblischen Analogie entbehren würde, sondern es bedeutet „ebender Geist, der hernach den Messias erfüllte"; — sein Geist ist es, weil er ihn allein ohne Maaß und wahrhaft als sein eigen gehabt hat. — Was Christum von allen andern Menschen unterscheidet und ihn zum auserwählten Gotteslieblíng macht, das ist auch hier vor allem seine Sündlosigkeit: sie wird — ein Zeugniß ebenso für die menschliche Auffassung der Person Christi, wie für den persönlichen Eindruck, den der Verfasser von Jesu empfangen hat — ebenso nachdrücklich hervorgehoben wie in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte. „Jesus ist das Lamm ohne Fehl und Makel", das ein unschuldiges Leben dahinzugeben hatte für die sündige Welt (1, 19). „Er hat keine Sünde gethan, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden" (2. 22); er ist „sündenhalber gestorben, der Gerechte für die Ungerechten" (3, 18). Wie schon in den urapostolischen Reden Ap.=G. 2—8, wird der jesajanische Gottesknecht, dies Idealbild des Frommen, in ihm wiedererkannt (vgl. 2, 22. 24. 25). In dies schlechthin reine Gefäß hat Gott die Fülle seines Geistes ausgießen und so aus diesem Jesus seinen Χριστός machen können. — Hiebei kann sich fragen, ob Petrus dies Verhältniß nur von der Taufe ableitet, wie Ap.=G. 10, 38 (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει), oder ob er es nunmehr in Ursprung und Wesen seiner Persönlichkeit zurückverlegt. Wenn es 3, 18 von Christus heißt: θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, so kann man in dem πνεῦμα, „in welchem" Jesus zu den πνεύματα, den Abgeschiedenen geht, nicht wohl etwas anderes erkennen als seinen persönlichen Geist, seinen inwendigen Menschen, wie er nach der Tödtung der σάρξ zum Leben wiedererwachte. Hält man nun diese Stelle zusammen mit dem Ausdruck τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ (1, 12), so scheint es fast, als habe Petrus als die Seele Christi ohne Weiteres den Geist

Gottes gedacht. Eine Vorstellung, die zwar die psychologische Unterscheidung des menschlichen Geisteslebens von dem erfüllenden und bestimmenden Gottesgeiste vermissen lassen würde, aber als populärer Ausdruck für die schlechthinige Congruenz des menschlichen und des göttlichen Geistes in Jesu um so bezeichnender wäre. Einen ähnlichen, wenn auch vorsichtigeren Ausdruck wählt Paulus, wenn er Röm. 1, 3. 4 das πνεῦμα, welches mit der σάρξ zusammen die geschichtliche Persönlichkeit Jesu ausmacht, als πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet. — Wie dem auch sei: indem Petrus das πνεῦμα θεοῦ, wie es in den Propheten redete, geradezu als πνεῦμα Χριστοῦ bezeichnet, gibt er der völligen Geisteseinheit Gottes und Jesu den zugleich einfachsten und vollgenügendsten Ausdruck. Oder was fehlte diesem petrinischen Christus, um der Menschheit alles zu bieten, was sie zur Herstellung ihrer Gemeinschaft mit Gott bedarf?[1])

2. Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi.

Daß nun dieser einzig Gerechte und Gotteinige unter den Menschen die Schmach und Qual des elendesten Verbrechertodes hatte leiden müssen, das blieb für die, welche es in Glauben und Liebe zu ihm miterlebt, ein Räthsel, das sie nicht losließ, bis sie auch darin ein Stück seines gottgegebenen Heilandsberufes, ja den krönenden Abschluß desselben erkannt. In seinen Bekehrungspredigten an das jüdische Volk hatte Petrus sich damit begnügt, den Kreuzestod Jesu unter den Gesichtspunkt der äußersten Verschuldung dieses Volkes zu stellen, und an der Hand des Alten Testaments, insonderheit von Jesaja 53, auch diesen Frevel als nach vorbedachtem Rath und Willen Gottes geschehen zu betrachten. Aber dieser Rath und Wille Gottes behielt etwas Dunkles, so lange er nicht auch als Heilsrath und Liebeswille erkannt war. Jetzt, ein Menschenalter nach jenen Erstlingspredigten, ist der Apostel in der Lage, den Heidenchristen, an die er schreibt, über Leiden und Sterben des

[1]) Es versteht sich von selbst, daß der Apostel dem erhöhten Christus göttliche Herrlichkeit zuschreibt (vgl. 1, 11 und 21). Nur folgt das nicht, wie Weiß will (a. a. O. S. 171) aus der naiven Uebertragung einer im A. T. von Gott handelnden κύριος=stelle auf Christum, oder aus der Umbildung des jesaianischen Ausdruckes θεὸν ἁγιάζειν ἐν ταῖς καρδίαις in Χριστὸν ἁγιάζειν ἐν ταῖς καρδίαις (3, 15). Uebrigens bleibt auch der erhöhte Christus als κύριος unter Gott, welcher „der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi" heißt (1, 3), und die göttliche δόξα hebt seine ursprüngliche und bleibende Menschheit nicht auf, um so weniger als sie auch den Seinen zu Theil werden soll (5, 1. 4. 10).

Messias Befriedigenderes zu sagen, ihnen in demselben einen Quell göttlichen Trostes und heiligender Kraft zu zeigen. Unter einem dreifachen Gesichtspunkt legt er ihnen den Tod Jesu als Heilsthatsache aus, unter dem des Vorbildes, unter dem der erlösenden Macht, und unter dem des Trostes wider das Schuldgefühl. — Er hat die Aufgabe, Leidende, unschuldig Verfolgte zu trösten und zu stählen: da liegt es ihm vor allem nahe, ihnen den leidenden Christus als Vorbild hinzustellen. Wie tröstlich für unschuldig Leidende, daß auch er, der Unschuldigste von allen, so bitter hat leiden müssen; aber wie mahnend zugleich, nun auch zu leiden wie er, in göttlicher Sanftmuth und Geduld! „Denn das ist Gnade, wenn jemand um des Gewissens willen zu Gott, ungerecht leidend, Wehethuendes erträgt. Denn dazu seid ihr berufen, indem auch Christus gelitten hat für euch, ein Vorbild euch hinterlassend, daß ihr seinen Fußtapfen folget“, „der als er geschmäht ward, nicht wieder schmähte; da er litt, nicht drohete, vielmehr es dem anheimgab, der da gerecht richtet“ (2, 21—23). Nicht anders 3, 17; 4, 1: „Besser ists als Gutesthuende zu leiden, wenn es so Gottes Wille ist, denn als Uebelthuende; denn auch Christus ist ein- für allemal um Sünden willen gestorben, der Gerechte für die Ungerechten.“ — „Hat nun Christus am Fleische gelitten, so wappnet auch ihr euch mit demselben Sinne; denn wer am Fleische leidet, hört auf zu sündigen.“ Diese einfache sittliche Betrachtung des Leidensbildes Christi tritt nirgends im Neuen Testamente so heraus wie in unserem Briefe; sie paßt zu einem persönlichen Jesusjünger und zeigt die Selbständigkeit seiner Betrachtung gegenüber der paulinischen. — Nun aber verschlingt sich in diesen Gesichtspunkt des Vorbildlichen im Leiden Christi ein anderer, der Gesichtspunkt der erlösenden Macht desselben. Er hat gelitten ὑπὲρ ὑμῶν, heißt es in der erstangeführten Stelle, und in der zweiten: ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ. Also ein Eintreten des leidenden, sterbenden Heilandes für die Sünder, um sie — die Gottentfremdeten — Gotte wieder zuzuführen. Und dieses Eintreten wird in einer anderen Stelle näher bestimmt als das Zum Lösegeld geben eines unschuldigen, fehllosen Lebens: εἰδότες, ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ (1, 18. 19). Nur daß wir uns hüten müssen, dies persönliche Mit seinem Leben eintreten des Heiligen für die Sünder sogleich nach

der herkömmlichen Theorie von dem stellvertretenden Strafleiden zu deuten, durch welches der unschuldige Büßer die Sünder von Schuld und Strafe entlaste; — davon steht nichts da. Die abstracte juridische Stellvertretung würde ein ἀντὶ ὑμῶν, ἀντὶ ἀδίκων erfordern; hier aber steht ὑπέρ, d. h. nicht „anstatt", sondern „zum Besten", „zu Gute". Und dann ist nicht die Rede von einer Schuld- oder Strafbefreiung, sondern — ganz wie wir es in Jesu Wort vom λύτρον ἀντὶ πολλῶν Matth. 20, 28 zu nehmen gefunden haben — von einer Loskaufung aus der Knechtschaft der Sünde, — ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς, wie es unmißdeutbar 1, 28 heißt. Derselbe Gedanke kehrt mit gleicher Deutlichkeit wieder in der Stelle 2, 24: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν· οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε. Also Jesus hat unsere Sünden mit ans Kreuz hinaufgenommen, gleichsam in seinen Tod mithineingenommen, um sie zu Tode zu bringen, um zu bewirken, daß wir „von ihnen losgekommen, der Gerechtigkeit lebten", und so sind wir „durch seine Wunden (sittlich) genesen". — Fragen wir, wie denn der Tod Jesu diese sittlich befreiende Wirkung geübt habe oder üben könne, so leuchtet ein, daß der Apostel nicht kann sagen wollen, mit dem Augenblicke, da Jesus gestorben, seien alle Menschen von den Banden der Sünde frei geworden; es sind nicht alle Menschen frei geworden, sondern allein die Gläubigen. Also was Jesus in seinem Leiden und Sterben gestiftet hat, das ist nicht ein Zauber, der von selbst wirkt, sondern eine Macht und Ermöglichung für diejenigen, welche es auf sich wirken lassen. So kommen wir darauf, daß es der sittliche Eindruck des Todesleidens Jesu sein werde, durch den sich jene sittlich befreiende, im eigentlichen Sinne erlösende Wirkung vermittelt, und das bestätigt sich durch die Erwägung, daß nur unter diesem Gesichtspunkt sich der Zusammenhang erklärt, in welchem dem Apostel die erlösende Macht des Todes Christi mit dessen vorbildlicher Bedeutung steht. Als Vorbild wirken kann ja das Leiden Christi nur mittelst des sittlichen Eindruckes, den es macht, und nur für die, welche sich diesem Eindrucke hingeben: nun aber verstärkt sich dieser Eindruck dadurch weit über das blos Vorbildliche hinaus, daß sie erkennen, dies Leiden und Sterben sei nicht etwas ihnen Fremdes, es geschehe um ihretwillen; die Sünde, durch die es veranlaßt werde, und die duldende und aufopfernde Liebe, mit der diese Sünde leidend er-

tragen werde, gehe auch sie an. Das ist ein Eindruck, der empfänglichen Gemüthern die Sünde schlechthin verleiden, der die Bande der Lust, welche sie um das Herz geschlagen, zersprengen muß. Was der Apostel in der vielgeplagten und doch so einfachen Stelle 4, 1 ὁ παθὼν ἐν σαρκί, πέπαυται ἁμαρτίας im Sinne hat, daß das Leiden die böse Lust ertödte, das wilde Feuer der in der σάρξ wurzelnden selbstisch-sündigen Begierden dämpfe, das gilt nicht blos von der Rückwirkung eigenen Leidens auf ein gottempfängliches Gemüth, — es gilt noch mehr von der Rückwirkung fremden Leidens, da wo dasselbe ein unschuldiges und liebevolles Leiden um uns ist. Das Leiden und Sterben eines Vaters, einer Mutter, denen über der Sünde eines verirrten Kindes das Herz bräche, wäre wohl das stärkste Mittel, die böse Lust in diesem Kinde zu brechen und die Bande zu zerreißen, mit denen die Sünde es gefangen hält. Einen solchen Zusammenhang zwischen dem Todesleiden Christi und den Sünden aller Menschen hat der Apostel offenbar angenommen, indem er schrieb, Jesus sei gestorben ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν (3, 18), er habe unsere Sünden an seinem Leibe mithinaufgenommen an das Kreuzesholz (2, 24). Wenn auch Jesus in unmittelbarer Weise nur die Sünde seines Volkes getragen hatte, die sich in seiner Kreuzigung an ihm vollzog, so wird dem Apostel doch nicht entgangen sein, daß in dieser äußersten Versündigung der Weltgeschichte das Wesen der weltbeherrschenden Sünde überhaupt sich offenbarte wie nie, und daß in die duldende und erbarmende Liebe, mit welcher Jesus die Wirkung jener Sünde über sich ergehen ließ, nicht nur sein eignes verirrte Volk, sondern die ganze Menschheit in ihrem Sündenverderben eingeschlossen war. Er durfte und mußte sich sagen, daß Jesus jenen Entscheidungskampf zwischen weltbeherrschender Selbstsucht und weltüberwindender Gottesliebe, der in seinem Tode zum siegreichen Austrag kam, durchgeführt habe für alle Zeit (ἅπαξ) und für alle Welt, soweit dieselbe diese unendliche That auf sich wirken lassen werde, und daß er so wahrhaftig sein Leben dahingegeben habe λύτρον ἀντὶ πολλῶν, zur sittlichen Befreiung aller an ihn Gläubig-werdenden. — Aber auch in dieser erlösenden Macht erschöpft sich dem Apostel die Heilsbedeutung des Todesleidens Jesu nicht. Dieselbe ist ihm wohl, nach der auf Heiligung abzielenden Richtung seiner Denkart und seines Briefes, die wichtigste, die er daher neben der Vorbildlichkeit am geflissentlichsten hervorhebt; aber auch eine schuldbefreiende, die Anklage des Gewissens beschwichtigende Macht

des „Blutes Christi" deutet er an. Da, wo er im Briefgruß (1, 2) die Grundlagen des Christenstandes nennt, die πρόγνωσις Gottes und den ἁγιασμὸς πνεύματος, da fügt er dem εἰς ὑπακοήν noch die Worte hinzu καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Χριστοῦ. Diese „Besprengung mit dem Blute Christi", an die sühnende alttestamentliche Besprengung mit Opferblut erinnernd, kann neben der „Heiligung", deren Princip der Geist ist, und dem „Gehorsam" gegen Gottes Gebote, in dem sich diese Heiligung zeigt, eine selbständige Bedeutung nur haben, wenn sie sich auf die Entsühnung von jenen Rückständen bezieht, welche bei der Heiligung und dem Gehorsam dem Christen doch noch immer übrig bleiben, also auf die tägliche Sündenvergebung um Christi willen. Mithin hat der Apostel in dem „Blute Christi", d. h. der Selbstaufopferung des Heilandes zugleich das Pfand göttlicher Sündenvergebung, ein wider die täglichen Verschuldungen der Gläubigen von Gott selbst dargebotenes wirksame Opfer erblickt, ohne jedoch über diesen Gedanken und dessen Zusammenhang mit der erlösenden Kraft des Blutes Christi sich lehrhaft auszusprechen.

3. Alttestamentliche Typen.

Nun haben sich diese Betrachtungen über den Heilswerth des Todes Jesu, und insonderheit die letztberührte, dem Apostel offenbar an der Hand alttestamentlicher Typen ausgebildet, auf die seine Aussagen anspielen, und auf diese alttestamentlichen Anspielungen gilt es, zur Erprobung, beziehungsweise Ergänzung unseres Verständnisses noch einen Blick zu werfen. Was zunächst den Ausdruck ῥαντισμὸς αἵματος Χριστοῦ angeht, so weist derselbe unverkennbar auf das alttestamentliche Bundesschließungsopfer 2 Mos. 24, 7. 8 zurück. Die Besprengung mit dem Blute des Bundesopfers folgt dort ebenso dem Gehorsamsgelübde des Volkes nach wie in unserer Stelle der ῥαντισμὸς der ὑπακοή, und ohne Zweifel hat Petrus mit jenen beiden Ausdrücken geradezu die alttestamentlichen Bundesvoraussetzungen auf seine Leser als auf das neutestamentliche Bundesvolk (2, 9) übertragen wollen. Diese Voraussetzungen sind vor allem der Gehorsam gegen die Gebote Gottes und auf das Gelöbniß dieses Gehorsams hin die Bürgschaft göttlicher Vergebung für die gleichwohl noch unterlaufenden Verschuldungen. In gleicher Weise hatte Jesus seine Jünger zuerst lehrend zur Gerechtigkeit Gottes erzogen und dann in den Tod gehend ihnen sein zu vergießendes Blut als „Blut des neuen Bundes" bezeichnet; — nicht als ob er ihnen durch dasselbe die göttliche

Gnade und Vergebung erst hätte erwerben müssen, die er ihnen vielmehr von Anbeginn als für sie gegenwärtig verkündigt hatte, sondern im Sinne einer **Verbürgung** derselben, einer Besiegelung des neuen Bundes. Und demgemäß hat sich ohne Zweifel auch Petrus das Verhältniß des ῥαντισμὸς αἵματος Χριστοῦ zu dem ἁγιασμος πνεύματος und der neuen ὑπακοή der Gläubigen gedacht. — Als zweiter alttestamentliche Typus, an dem sich Petrus über den Sinn des Todes Jesu orientirt hat, tritt uns in den Worten „als eines untadeligen und fehllosen Lammes“ das Passahlamm entgegen. Zwar wird die Anspielung auf dasselbe und auf die ganze alttestamentliche Opferidee bestritten, indem von der rituellen Fehllosigkeit des Opferlammes wohl der Ausdruck ἀμῶμος, aber nicht ἄσπιλος vorkomme, und weil das alttestamentliche Opfer sühnende Bedeutung habe, nicht befreiende, erlösende, wie sie hier mit dem ἐλυτρώθητε dem Blute Christi zugeschrieben werde. Allein wenn aus diesen Gründen in der Stelle 1, 19 nur eine Anspielung auf Jes. 53, 7 („Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und seinen Mund nicht aufthut“) gefunden werden will, so ist das ganz unbefriedigend. Diese Jesajahstelle hebt nur die stille Lammesgeduld des Gottesknechtes hervor, nicht aber seine Fehllosigkeit und den Werth seines Blutes (τιμίῳ αἵματι). Das sind Züge, welche doch auf die Idee des Passahlammes zurückweisen, welches als „fehlloses“ (2 Mos. 12, 5) jedenfalls ἀμῶμος (und warum nicht auch ἄσπιλος?) heißen konnte und mit der Befreiung aus Aegypten (λύτρωσις) jedenfalls in ursächlichem Zusammenhange stand, also eine „redemptorische“ Bedeutung hatte. Es ist möglich, daß die Bezeichnung des in den Tod gehenden Jesus als „Lamm Gottes“, welche auch Joh. 1, 29. 37 vorliegt, sich in der christlichen Erbauungssprache schon vor Abfassung der Apokalypse aus einer Gedankenverbindung von Jesajah 53, 7 mit dem Passahopfer ausgeprägt hatte und daß unsere Stelle so auf 2 Mos. 12, 5 und Jes. 53, 7 zugleich beruht; aber die Beziehung auf das Passahlamm ist um so weniger auszuschließen, als Jesus selbst in seiner Abendmahlsstiftung sie seinen Jüngern nahegelegt und in dem „Nehmet, esset“ sich selbst als das Passahlamm des neuen Bundes dargestellt hatte. Ist dem nun so, dann liegt hier wieder dasselbe logische Verhältniß zwischen der versühnenden und erlösenden Macht des Todes Jesu vor, wie zwischen dem ῥαντισμὸς αἵματος Χριστοῦ und der ὑπακοή 1, 2. Denn das Blut des Passahlammes, das an die Thürpfosten des zu verschonenden Hauses gestrichen werden sollte,

hat unstreitig sühnende Bedeutung,[1]) aber die Sühne kommt nur denen zu Gute, welche das Opfer (essend) in sich aufnehmen und ihr Leben (durch Ausfegung des Sauerteiges) gereinigt haben. Die Hauptbedeutung des Passahopfers aber bleibt die, daß es befreit aus der Knechtschaft Aegyptens, d. h. nach christlicher Deutung, daß es „loskauft aus dem eiteln Wandel nach väterlicher Weise“ (1, 18). — Der sicherste und ausdrucksvollste Typus, den Petrus anwendet, bleibt allerdings der des leidenden Gottesknechtes in Jesajah 53. Seine Anwendung auf Jesum und Jesu Tod liegt in der Stelle 2, 21—25, die ganz von jesajanischen Wendungen durchzogen ist, handgreiflich vor, und so scheinen ja freilich die Vorstellungen von einem stellvertretenden Strafleiden, welche man herkömmlich an das „Fürwahr, er trug unsre Schuld — die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten“ anknüpft, auch in der Petrusstelle Anhalt haben zu müssen. Je näher dieser Schein liegt, um so bemerkenswerther ist die Umbildung, welche das „Fürwahr, er trug unsere Schuld“ bei Petrus gefunden hat in das: „Der unsere Sünden an seinem Leibe hinaufgetragen hat an das Holz“. So wenig denkt Petrus an ein stellvertretendes Strafleiden, welches unsere Schuld und Strafe hinwegnähme und nicht unsere Sünde selbst bräche, und so sehr ist ihm letzteres, das Erlösen von der Sünde selbst, das ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιωσύνῃ ζησώμεν (2, 24) die Hauptsache, daß er die prophetischen Worte in jener Weise verändert. Nun kann man ja allerdings aus anderen nicht mit angeführten Elementen der Jesajahstelle und überhaupt aus deren ganzer Idee des stellvertretenden Leidens folgern, was schon an und für sich wahrscheinlich ist, daß Petrus auch hier mit der Idee der sittlich befreienden Macht des Todes Jesu auch die einer Entschuldungsthat, einer Sühne verbunden gedacht habe. Aber diese Sühne kann immer nur von ihm gedacht sein wie das λύτρον in 1, 21, — nicht als ein Aequivalent, welches Gott empfängt, damit er Schuldner loslasse, sondern als etwas Werthes, welches Gott dahingibt, um Sclaven der Sünde zu befreien, — ein von Gott gebrachtes Liebesopfer, welches dann selbstverständlich denen die Vergebung verbürgt, die sich dadurch befreien lassen. Ist doch Sühne überhaupt in der Schrift nicht eine Zudeckung, Gutmachung, die Gott einfordert und empfängt, sondern eine Bürgschaft seiner Vergebung, die er selber

---

[1]) Vgl. Oehler, Theologie des A. T. S. 541.

stiftet und lediglich für solche stiftet, die sich von ihrer Sünde zu ihm bekehren. Was insonderheit den jesajanischen Gottesknecht angeht, so ist auch des Propheten Meinung nicht, daß Gott die Sünde seines Volkes an dem Idealvertreter desselben abstrafe — der Ausdruck „Strafe“ in Jes. 53 ist ja nur ein dichterischer, der gar nicht ohne Weiteres zu dogmatisiren ist —, sondern der Knecht Jehovahs ist wesentlich dazu gesetzt, sein Volk zu erneuern; er soll seines Leidens und Sterbens Frucht sehen, die Starken zur Beute haben, sein sittlich krankes Volk heilen, und ebendies, daß „wir, die wir in der Irre gingen wie Schafe, nun zu dem Hirten und Bischof unsrer Seelen bekehrt sind“ (2, 25), hebt Petrus auch in seiner Anwendung als die Hauptsache hervor. Und so kann man auch hier die Anschauung des Apostels von dem Heilswerthe des Todes Jesu zusammenfassen in das bündige Wort, das er 3, 18 von demselben gebraucht: Christus sei sündenhalber gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ. Uns wieder in die Gemeinschaft Gottes zurückzuführen, das bleibt der große Heilszweck, und zu demselben ist beides erforderlich, daß wir von der Sünde loskommen und daß wir ihrer Vergebung gewiß werden. Beides hat uns Jesus in seinem Tode ermöglicht, und das eine nicht ohne das andere; aber das erstere stellt Petrus nach seiner vorwiegend ethischen Betrachtung in den Vordergrund, das andere ordnet er dem unter, als die allerdings unerläßliche religiöse Bedingung jenes sittlichen Erfolges. — Noch ist darauf aufmerksam zu machen, wie die erörterten alttestamentlichen Vorbilder zwar dem Apostel offenbar dienlich gewesen sind, die neutestamentliche Thatsache zu verstehen, doch nicht so, daß er dieselbe vorgefaßten alttestamentlichen Anschauungen unterworfen hätte, sondern so, daß er die neutestamentlichen Eindrücke im alttestamentlichen Spiegel betrachtet hat, und so eine Wechselwirkung des unmittelbaren Erlebnisses und der entsprechenden Schriftforschung vorliegt. Auf den unmittelbaren Eindruck des Erlebten geht vorab alles zurück, was Petrus vom Vorbildlichen des Leidens Christi sagt; aber auch die Worte Christi und seine Abendmahlsstiftung sind als die Ausgangspunkte seiner Betrachtung erkennbar genug. Das Wort Jesu vom λίτρον ἀντὶ πολλῶν liegt dem Ausspruch 1, 18 deutlich zu Grunde; auf das alttestamentliche Bundesopfer und Passahlamm hat Jesu eigene Gedächtnißstiftung ihn gewiesen, und das Bild des leidenden Gottesknechtes ist ihm in dem Gekreuzigten unmittelbar entgegenge-

treten. In alledem bewährt sich der ächte Urapostel, der zwar von Paulus zu Erkenntnißfortschritten angeregt sein kann, aber seine selbständigen Erkenntnißquellen hat und auch in deren Ausbeutung seinen eigenen Weg geht. —

Viertes Kapitel.

Der christliche Pilgrimsstand und -wandel.

1. Die Auferstehung Christi als Grundlage des christlichen Lebens.

Ist dem Apostel das Leiden und Sterben Christi der eine Grundpfeiler des Heils, so ist ihm die Auferstehung und Erhöhung Christi der andere; ist jenes der Quell der christlichen Heiligung, so diese der Quell der christlichen Hoffnung (1, 3). Die Gottesthat der Auferweckung Jesu von den Todten hat nicht nur die Schmach seines Kreuzestodes aufgehoben, sondern ihn auch in eine überirdische Herrlichkeit eingeführt, in der er sein auf Erden begründetes Heilswerk zu vollenden im Stande ist. Der Auferstandene ist in den Himmel eingegangen (3, 22), wo er zur Rechten Gottes sitzt und die „Engel und Gewalten und Mächte" (— die tragenden und herrschenden Kräfte der gegenwärtigen Weltordnung, von denen wir bei Paulus mehr hören werden —) ihm unterthan sind, und von wo er demnächst wiederkommen wird, um die Lebendigen und die Todten zu richten und die Seinen in den Besitz ihres im Himmel bewahrten ewigen Erbtheils einzusetzen. Aber nicht blos für ihn selbst und für die künftige Vollendung der Seinen hat seine Auferstehung ihre herrlichen Folgen, — auch ihr gegenwärtiges Leben auf Erden hat durch dieselbe einen ganz eigenthümlichen, von dem Leben anderer Menschen unterschiedlichen Character erhalten: sie sind, wie der Apostel 1, 3 sagt, „durch die Auferstehung Jesu Christi wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung". Zwar scheint diese Aussage nur auf das persönliche Ostererlebniß des Apostels zu passen, während von den Lesern 1, 23 vielmehr gesagt wird, sie seien wiedergeboren durch das lebendige Gotteswort. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar; das Wort Gottes hätte auch die Leser nicht wiedergebären, wenigstens nicht zu einer lebendigen Hoffnung wiedergebären können, wenn es ihnen nicht einen auferstandenen Heiland zu verkündigen gehabt hätte; wie das in der Stelle 1, 20. 21

in merkwürdiger Wendung ausgesprochen ist: „ihr seid durch ihn (Christus) gläubig an Gott, der ihn von den Todten erweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat, so daß euer Glaube auch Hoffnung auf Gott ist." Durch die Auferstehung ihres Herrn ist den Christen der Schwerpunkt ihres Lebens in jene überirdische Welt verlegt, in welche er eingegangen ist und in die sie ihm nachzufolgen hoffen. Ihr Erdenleben ist eine Pilgrimschaft geworden nach einer ewigen Heimath, die ihnen gewiß und gesichert ist; sie sind auf Erden nur Gäste und Fremdlinge; ihr rechtes Vaterland, ihr gelobtes Land liegt im Himmel (1, 1; 1, 17; 2, 11). Aber dieser Standpunkt der Weltfremde ist kein Standpunkt der Weltflucht oder müßigen Sehnsucht, sondern adelt, weiht und verklärt das Erdenleben erst; er gibt ihm den Sinn, sich jenes höheren Vaterlandes werth zu halten und nach den heiligen Ordnungen desselben zu wandeln; man hat und bewahrt die lebendige Hoffnung des himmlischen Erbes nur durch die unablässige Arbeit der Heiligung. Und so kann der Apostel jenen Gesichtspunkt der Pilgrimschaft, des In Hoffnung lebens, wie die eben angeführten Stellen zeigen, geradezu zum wesentlichen Beweggrund seiner Heiligungsermahnung machen und von ihm aus das christlich-sittliche Lebensideal zeichnen. Das Leben der Christen ist demgemäß ein Leben im Worte Gottes und damit im Geiste, im Herrn, in Gott; es ist ein Leben im hoffenden Glauben und im gläubigen Gehorsam; es ist ferner ein Leben in der Liebe und brüderlichen Gemeinschaft, ein Leben der Zucht und der Schickung in alle natürlichen Gottesordnungen; endlich ein Leben der Geduld und Bewährung im Leiden. Folgen wir der Ethik des Apostels, die sich ohne formale Anlehnung an das alttestamentliche Gesetz frei aus der christlichen Idee, aus der innerlich verarbeiteten Jesuslehre entwickelt, in diese einzelnen Beziehungen.

2. Das Leben im Worte, im Geiste, im Herrn, in Gott.

Das christliche Leben ist dem Petrus, ganz ähnlich wie dem Jacobus, nur mit entschiednerer Betonung des Neutestamentlichen, vor allem ein Leben im Worte Gottes. Hat dieses Wort, als lebendiger Same in die Herzen gestreut, die Wiedergeburt der Leser gewirkt (1, 23), so ist Geburt doch nur Lebensanfang, welcher entsprechenden Fortgang, weitere Entwicklung fordert, und hiefür ist das Wort Gottes die unentbehrliche Nahrung. Der Apostel vergleicht seine Leser mit neugeborenen Kindern und das Wort Gottes mit der lauteren Milch, durch welche dieselben großgenährt werden

müssen: er ermahnt sie, nachdem sie die Güte des Herrn einmal geschmeckt, unter Ablegung aller Ueberreste des alten Menschen nach dieser „vernünftigen lauteren Milch" immer von neuem zu verlangen (2, 1—2). Indem er als dies Nahrungsmittel des geistlichen Lebens ausdrücklich das den Lesern gepredigte Evangelium bezeichnet (1, 25), stellt er dasselbe dem alttestamentlichen Gottesworte nicht nur gleich, sondern ordnet es demselben thatsächlich über, insofern er jenem die Kraft das neue Leben zu erzeugen und großzunähren nicht zuschreibt. Zugleich bezeugt er damit den tiefen, beseligenden Eindruck, den er selbst von Jesu Wort und froher Botschaft empfangen hat; sein Lobpreis des „lebendigen Gotteswortes, das da ewiglich bleibt", ist wie ein Nachklang jenes Bekenntnisses Joh. 6, 68: „Herr, wohin sollen wir gehen; Du hast Worte ewigen Lebens." — Wo aber Gottes Wort, da ist auch Gottes Geist. Der Geist Gottes ist die Seele seines Wortes: „in dem vom Himmel gesandten heiligen Geiste, heißt es 1, 12 in wohlerkennbarer Erinnerung an das Pfingsterlebniß, haben die gepredigt, welche den Lesern die frohe Botschaft brachten, und so sind auch die Leser durch ihre Wiedergeburt aus Gottes lebendigem Worte desselben theilhaftig geworden; — „selig seid ihr, heißt es 4, 14 gegenüber den Schmähungen um Christi willen, denn der Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes ruhet auf euch." Dabei ist bemerkenswerth, daß die einseitige Betrachtung des h. Geistes als Quell der Eingebung und Weissagung bei Petrus bereits überwunden und die ethische Bedeutung desselben als Princips der Heiligung durchgedrungen ist, wie das ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος 1, 2 bezeugt. — Der Geist Gottes aber ist insonderheit der „Geist Christi" (1, 11), und daher mit dem Besitze desselben auch die Lebensgemeinschaft des verklärten Christus gegeben. Ohne Grund hat man unserm Briefe diese Idee abgesprochen; sie liegt vor in Wendungen wie 3, 16 (τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν) oder 5, 14 (πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ), und die danebenstehende Idee der Vorbildlichkeit Christi widerstreitet ihr nicht. Natürlich bleibt Christus als geschichtliche wie als verherrlichte Persönlichkeit vom Geiste unterschieden; als jene ist er Vorbild, als diese Gegenstand religiöser Verehrung (3, 15 κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγνίσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν: d. h. gebt Christo als dem Herrn in euren Herzen die ihm gebührende Ehre, haltet seinen Namen heilig); aber das hindert nicht, ihn zugleich mittelst des Geistes in den Seinen wirksam zu denken. Daß das auch des Apostels Meinung sei, zeigt die auffallende Wendung 3, 21, daß die

Taufe uns errette δι' ἀναστάσεως Χριστοῦ, was doch nur Sinn hat, wenn es die Lebensgemeinschaft des Auferstandenen ist, in die uns die Taufe versetzt. Und wie könnten die Christen — was 2, 5 von ihnen gefordert wird — „als die lebendigen Steine sich aufbauen auf Christum, den von Gott gelegten Grundstein", wenn nicht auch seinerseits ein realer Lebenszusammenhang zwischen ihm und den Seinen stattfände? — Das alles hindert nicht, daß in der bei Jacobus vorwaltenden Weise der Gnaden- und Lebensstand der Christen auch unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden kann, indem ja Wort, Geist, Herr nur Gottes Werkzeuge sind. Gott ists, der die Leser berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte (2, 9), zu seiner ewigen Herrlichkeit (5, 10). Gott hat sie nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung (1, 3). Gottes Gnade ist es, in der sie stehen (1, 13; 5, 12) und Er, „der Gott aller Gnade, wird sie aufrichten, stützen, kräftigen, gründen" (5, 11). Ihr Glaube ist Vertrauen auf Gott und ihre Hoffnung Hoffnung zu Gott (1, 21); auch die Taufe als συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν (3, 21)[1]) setzt in ein unmittelbares Verhältniß zu ihm, und indem die Gläubigen ihn, den Heiligen, als Vater anrufen, sind sie selbstverständlich seine Kinder, — τέκνα ὑπακοῆς (1, 15; 1, 14).

3. Das Leben in Glauben, Hoffnung, Gehorsam und Heiligung.

Als subjectives Princip des christlichen Lebens erscheint zunächst der Glaube. Es zeigt sich das vor allem da, wo πίστις ohne weiteren Zusatz, der Grundbedeutung „Vertrauen" unbeschadet, offenbar die subjective Religion des Christen überhaupt bezeichnet; wie 1, 5 (φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν); 1, 7 (ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως .. εὑρέθῃ); 1, 9 (κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν); 5, 9 (ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει). — Der Grundbegriff des „Vertrauens" tritt am greifbarsten heraus in der alttestamentlichen Anführung 2, 6. 7, wo es sich um das Trauen auf den von Gott gelegten Grund des Heiles (πιστεύειν ἐπί..)

[1]) Ich bin nicht in der Lage, den 3, 21 von der Taufe gebrauchten dunklen Ausdruck befriedigender zu erklären, als es seither geschehen ist. Mag man aber „Erbittung eines guten Gewissens zu Gott", d. h. Nachsuchung der Sündenvergebung, oder Vertrag, Bund eines guten Gewissens mit Gott, oder sonstwie übersetzen, immer bleibt die Taufe nur von ihrer subjectiven Seite betrachtet, und es ergibt sich keine sacramentale Lehre von ihr. Denn daß sie „rette", ist uneigentlich gesagt; sie rettet nicht durch sich selbst, sondern δι' ἀναστάσεως Χριστοῦ, d. h. es rettet der Auferstandene, auf den getauft wird.

handelt und dann mit ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν die neutestamentliche Anwendung im selben Sinne nachfolgt. Auch das ausgeprägt neutestamentliche πιστεύειν εἰς Χριστόν findet sich, in der an das Jesuswort Joh. 20, 29 erinnernden Stelle 1, 8, welche das Glauben dem sinnlichen Sehen (Jesu) entgegensetzt. Dagegen tritt auch die älteste, synoptische Anwendung der Glaubensidee, die Beziehung auf Gott selbst (Marc. 11, 22; vgl. Joh. 14, 1), hervor in der Stelle 1, 21, welche erinnert, daß die Leser als ehemalige Heiden erst durch Christum Gottesgläubige geworden sind. Aber noch stärker zeigt sich eine primitive halb alttestamentliche Form der Lehrrede darin, daß für das christliche Verhältniß zu Gott der Glaubensbegriff überhaupt noch nicht durchgreifend geworden ist, sondern ihn noch vielfach — der alttestamentlichen Zweiheit von Verheißung und Gebot entsprechend — hier der Begriff der Hoffnung, dort der des Gehorsams vertritt. — Hoffnung und Glaube sind ja verwandt; beide sind Vertrauen zu Gott, nur daß der Glaube sich wesentlich auf erfolgte göttliche Liebesthaten bezieht, die Hoffnung sich auf noch künftige richtet. Und so entspricht es nur dem bei Petrus besonders ausgeprägten Zukunftszuge des Urchristenthums, daß er das christliche Vertrauensverhältniß zu Gott noch lieber denn als Glaube, als Hoffnung bezeichnet. Preist Paulus schon bei Abraham den Glauben, so preist Petrus bei der Sarah und Ihresgleichen vielmehr „die Hoffnung zu Gott“ (3, 5). Die 1, 3 gepriesene Wiedergeburt durch Jesu Auferweckung ist „Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung“, und 1, 21 erklärt uns, wie durch jene Auferweckung unser Glaube gleichsam in der Hoffnung seine Krone empfangen habe; — so daß euer Glaube auch Hoffnung zu Gott ist“. Geradezu als Inbegriff des subjectiven Christenthums behandelt Petrus die Hoffnung, wenn er 1, 13 die Aufgabe des christlichen Erdenlebens in die Worte faßt: „Hoffet vollkömmlich (τελείως) auf die in der Offenbarung Jesu Christi euch entgegenkommende Gnade“; oder wenn er 3, 15 den von Heiden zur Rede gestellten Christen zuruft: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung dem, welcher Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“. So scheint er auch in der Stelle 1, 3 die ἐλπίς ganz ebenso, wie Paulus Gal. 5, 6 seine πίστις eine ἐνεργουμένη nennt, mit dem Beiworte ζῶσα als das triebkräftige Grundmotiv des christlichen Lebens bezeichnen zu wollen. Daß er die Hoffnung jedenfalls als solches denkt, zeigt die Stelle 1, 13—15, in welcher der Aufforderung τελείως ἐλπίσατε

ohne weiteres die Mahnung zu Heiligung folgt. — Was andererseits den Gehorsam als Wechselbegriff des Glaubens angeht, so tritt die Verwandtschaft beider am greifbarsten darin hervor, daß der Gegensatz zu πιστός, πιστεύων durchweg nicht ἄπιστος, sondern ἀπειθῶν lautet (2, 7. 8; 3, 1. 20; 4, 17).[1] Aber auch der positive Begriff ὑπακοή, ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας kommt als Kennzeichnung des Glaubensstandes wiederholt vor (1, 2. 14. 22). Das formell alttestamentliche Gepräge dieser Lehrsprache tritt noch schärfer darin heraus, daß Petrus neben dem Begriff der Kindschaft auch noch den der Gottesknechtschaft auf die Christen anwendet (ὡς θεοῦ δοῦλοι, 2, 16), und daß er unter Uebergehung des doch schon im Alten Testamente vorliegenden Begriffes der Gottesliebe den der Gottesfurcht mit besonderem Nachdruck anwendet. „Wenn ihr Den als Vater anrufet, der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeglichen Werk, so führet in eurer Pilgrimschaft euren Wandel in Furcht, heißt es 1, 17; und ebenso wird 3, 2 und 15 die „Furcht" (nämlich Gottes) den Christen ans Herz gelegt. Allerdings handelt sich's hiebei, wie namentlich die erstangeführte Stelle zeigt, um eine kindliche Furcht, nicht um eine knechtische; um eine Gottesfurcht, welche die Menschenfurcht austreibt (3, 14), und in diesem Sinne hat auch Jesus seinen Jüngern das Fürchten wohl einmal neben dem „Vertrauen" empfohlen (Matth. 10, 28). — Um so neutestamentlicher ist es, daß Petrus die Norm für diesen „Wandel in der Furcht", wie schon bemerkt, nicht dem mosaischen Gesetz entnimmt, sondern — ganz wie Jesus in Matth. 5, 45. 46 — dem Wesen Gottes, welches sittlich nachzubilden die Aufgabe der Gotteskinder sei. „Als Kinder des Gehorsams, schreibt er 1, 14 f. seid, gemäß dem Heiligen, welcher euch berufen hat, auch ihr heilig in allem euren Wandel; denn es stehet geschrieben: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig." So nimmt hier als Inbegriff der innerlichsten Ethik das Grundgebot der Heiligung (ἁγιασμός 1, 2) seinen Ursprung. Diese Heiligung besteht negativ in der „Reinigung der Seele im Gehorsam gegen die (im Worte Gottes geoffenbarte) Wahrheit" (1, 22), in der Ablegung aller sündigen Lüste und fleischlischen Begierden, aller Schlechtigkeit, Arglist, Heuchelei, alles Neidens und Verleumdens (1, 13; 2, 1. 11; 4, 3); positiv in der Entfaltung aller der Tugenden, durch welche die ἀρεταί Gottes (2, 9), seine herrlichen ethischen Eigenschaften nachgebildet und so (thatsächlich

[1]) Nur 2, 7 schwankt die Lesart zwischen ἀπιστοῦσιν und ἀπειθοῦσιν.

„verkündet" werden (vgl. Matth. 5, 16); oder kürzer gesagt, in einem ζῆν τῇ δικαιοσύνῃ (2, 24), — der Gerechtigkeit, welche hier wie in der Bergpredigt (Matth. 5, 20; 6, 33) der Inbegriff alles Gottgemäßen ist. Wie das göttliche Urbild sich dem Christen durch das Vorbild Christi lebendig erläutert, hat der Apostel namentlich nach der Seite der selbstverleugnenden Liebe, der Sanftmuth, Geduld und Ergebung in Erinnerung gebracht (2, 23; 3, 17. 18; 4, 1):

4. Das Leben in der christlichen und natürlichen Gemeinschaft.

Aus seiner großen Verpflichtung gegen Gott und den Heiland erwachsen dem Christen nun seine greifbaren Einzelverpflichtungen in der Welt. Als besondere Pflichtgebiete treten hervor: einmal die eigenthümlich christliche Gemeinschaft, sodann die verschiedenen von Gott geordneten natürlichen Gemeinschaften. Die Christen, Eines Vaters Kinder, bilden unter einander einen Bruderbund, eine ἀδελφότης (2, 17; 5, 9): unter diesem Namen, der alles Anstaltliche, Theokratische, Unevangelische ausschließt, kennt Petrus das, was wir Kirche nennen. Oder auch unter dem Bilde eines Tempels, eines Gotteshauses, in dem nämlich der lebendige Gott in seinem heiligen Geiste Wohnung gemacht hat und ihm durch Christum geistliche Opfer gebracht werden; — Christus ist darinnen der von Gott gelegte Grundstein, die Gläubigen die lebendigen Bausteine, die auf diesem Grunde sich zusammenfügen (2, 5). In dieser Gemeinschaft der Gläubigen ist die „Bruderliebe" Gesetz, und wird daher als erste Frucht des Geistes, der die natürliche Selbstsucht austreibt, unmittelbar mit der Heiligung zusammengestellt: τας ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, (1, 22). Es wird von ihr gefordert, daß sie „von Herzen" komme (1, 22), daß sie Einmüthigkeit, Mitgefühl, Barmherzigkeit zu Begleiterinnen habe (3, 8), daß sie ἐκτενής, nachhaltig sei (1, 22; 4, 8), eine Eigenschaft, kraft deren sie auch verirrte Brüder zu retten und (an denselben) „eine Menge von Sünden zuzudecken" vermöge (4, 8; vgl. Jac. 5, 20; Spr. Sal. 10, 12). Ebenso nachdrücklich wird an ihr das Erforderniß der Demuth hervorgehoben, vermöge deren die Christen einander erst recht zu dienen vermögen (3, 8; 5, 5). Die Mahnungen Christi „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebt habe", und „Wer unter euch groß sein will, der sei der Diener aller" klingen hier durch. — Bei aller brüderlichen Gleichheit sind die Christen doch unter einander verschieden begabt und so zu wechsel-

seitigem Dienen angelegt: da gilt es, daß sie, wie ein jeder seine (besondere) Gnadengabe empfangen hat, dieselbe an einander dienend verwerthen „als gute Verwalter der mannigfaltigen Gottesgnade" (4, 10). Z. B. daß sie unter einander gastfrei seien ohne Murmeln (ohne halblaute Beschwerde, 4, 9); daß wer da redet — nämlich den Andern zur Erbauung — „wie Gottessprüche rede", d. h. zusehe, daß er nicht eigene Einfälle vortrage, sondern Gottesgedanken (4, 11); daß wer da Liebesdienst thut, denselben thue „als aus der Kraft, die Gott darreicht" — ohne Eitelkeit und Verdienststolz (4. 11). — Endlich hat die Gemeinde auch Ordnungen, wiewohl ganz einfache. Noch heißt die Gemeinde selbst, und nicht die Amtsträger, κλῆρος, Eigenthum Gottes (5, 2. 3), und das allein vorhandene Aeltestenamt ist, wie schon oben bemerkt, noch erst im Uebergang einer natürlichen Ehrenstellung zu einer rechtlichen. Die Aeltesten sollen die Heerde Gottes weiden, — nicht gezwungen, sondern willig (— es waren ohne Zweifel große Lasten mit dem Vorsteheramt verbunden —); nicht gewinnsüchtig, sondern mit Lust; nicht als Beherrscher der Gemeinden, sondern als deren Vorbilder (5, 2. 3). Die „Jüngeren" sollen ihnen unterthan sein; aber schließlich sollen sich alle gegen einander der Demuth befleißigen (5, 5). — Was das Leben in den natürlichen Gemeinschaftsverhältnissen angeht, so gilt hier das Grundgesetz, daß man „jedermann achte" (2, 17), d. h. in seiner gottverliehenen Eigenart und Lebensstellung gelten lasse. Das findet seine Anwendung vor allem in der grundlegenden natürlichen Gemeinschaft, der Ehe. Man sieht, mit welcher Weisheit und Zartheit das junge Christenthum daran arbeitet, sie sittlich zu adeln, ohne einem falschen geistlichen Eifer Raum zu geben. Der herrschenden Geringachtung des Weibes gegenüber mahnt der Apostel die Männer, demselben als „dem schwächeren Gefäße" auch seine Ehre zu geben, — „mit ihnen zusammenzuleben nach (christlicher) Einsicht" (3, 7), mit Achtung der Persönlichkeit, indem auch sie — die Frauen — Miterben des ewigen Lebens seien. Er verstärkt diese Mahnung durch den Hinweis darauf, daß die Nichterfüllung dieser Pflicht achtender Liebe (τιμή) „das Gebet der Männer verhindern", d. h. ihren Gottesdienst eitel machen würde. Ebenso fein und zart ist seine Mahnung an die Christinnen, welche — ohne Zweifel zahlreicher in der Gemeinde als die Männer — vielfach mit nichtchristlichen Ehegatten zu leben hatten. Er hält ihnen das Vorbild der Ehrerbietung entgegen, welche eine Sarah dem Abraham erwies, indem

sie ihn „Herr" nannte; warnt auch, den Mann nicht mit Worten, mit Vorpredigen bekehren zu wollen; — das beste Mittel hierzu sei „der in Gottesfurcht reine Wandel". Und überhaupt sei des Weibes ächter Schmuck nicht Haargeflecht, Goldbehang und Kleiderpracht, sondern der sanfte, stille Geist, welcher den verborgenen Menschen des Herzens als unvergängliche Schönheit ziere (3, 3—4). — Weiter geht der Apostel auch auf das große und gewaltige Gemeinwesen ein, welches die Christengemeinden rechtlich mitumfaßt, auf den römischen Staat, und was er hier sagt, ist ein schönes Zeugniß der Geistesfreiheit, mit welcher das junge Christenthum den jüdischen Theokratismus mit seinem aufrührerischen Wesen von Haus aus überwunden hat. Der Apostel hat von seinem Herrn und Meister gelernt, „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist", und in der politischen Verfassung der Heidenwelt eine sittliche Gottesordnung zu erkennen. Bezeichnet er auch nicht wie Paulus die Staatsordnung geradezu als eine göttliche, vielmehr als eine ἀνθρωπίνη κτίσις, eine menschliche Schöpfung, so dient sie ihm doch einem sittlichen Zweck, „der Bestrafung der Uebelthäter und der Belobung der Gutes-thuenden", und so soll man ihr unterthan sein um des Herrn willen (2, 13 f.). Nicht als verleugnete der Christ hiedurch die königliche Freiheit, die er als Kind Gottes genießt: er ist vielmehr der wahrhaft freie Mensch, der die Freiheit nicht zum Deckmantel der Schlechtigkeit hat, sondern sich als Knecht Gottes weiß. Als solcher „ehrt er jedermann, hat die Brüder lieb, fürchtet Gott, ehrt den König" (2, 17). Und den König — so wurde im Orient der Kaiser genannt — ehrt er auch in seinen Stellvertretern, den von ihm als dem Oberherrn, dem ὑπερέχων, gesandten Statthaltern, denen er einen Theil seiner Amtsgewalt übertragen hat (2, 14). —

5. Der Christ im Leiden.

Aber der Christ befindet sich in dieser Welt nicht blos göttlichen Ordnungen gegenüber, sondern auch einer reichlichen Mannigfaltigkeit von ungöttlichem Wesen, an dem er sich im Kampfe zu bewähren hat. Nicht wenige von den Lesern befanden sich in der unwürdigen Lage, Sclaven zu sein und so in der willkürlichen Gewalt von Herren zu stehen, die nicht immer gütig waren, sondern vielfach verkehrt (2, 18). Und jene römische Staatsgewalt, wiewohl nicht ohne das Bewußtsein, daß sie die Uebelthäter zu schrecken und die Gutes-thuenden zu schirmen hatte, — wie weit blieb sie hinter dieser ihrer Idee zurück. Es war, wenn wir nicht irren, die nero-

nische Zeit. Nicht nur, daß die christliche Gemeinschaft und Gottesverehrung, so unschuldig sie war, keinerlei Schutz genoß; der Christenname war ein verrufener (4, 16); alle möglichen Verleumdungen gingen über ihn um (2, 12. 15; 3, 16; 4, 14). Die Frevelthaten des Kaisers gegen die Gemeinde zu Rom hatten zwar nicht eine Verfolgung von Staatswegen im ganzen Reiche veranlaßt, aber sie hatten allenthalben den vorurtheilsvollen Volkshaß gegen die ihren eigenen unverstandenen Weg gehenden Christen geschürt (4, 2—4). So stürmte eine Flut von Leiden auf die „in der Zerstreuung lebenden auserwählten Fremdlinge und Pilgrime" ein, und sie in denselben zu wappnen ist das eigentliche Absehen unseres Briefes. Da ist es denn die erste Sorge des Apostels, daß kein Christ leide um Uebelthat willen: „niemand unter euch leide als Mörder oder Dieb oder Uebelthäter, oder als einer, der in fremdes Amt greift: wenn aber als Christ, dann schäme er sich nicht, sondern verherrliche Gott in diesem (dem Christen-) Namen" (4, 16). Und würdiger kann nicht gelitten werden, als er nun weiter es anräth. „Laßt euch von ihrem Schrecken nicht erschrecken noch erschüttern, heiliget vielmehr Christum als den Herrn in euren Herzen", d. h. betrachtet ihn vor allem als euren Herrn, dem ihr in heiliger Scheu zu folgen habt (3, 15). „Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedem, der von euch Rechenschaft fordert in betreff der Hoffnung, die in euch ist, aber mit Sanftmuth und (Gottes-) Furcht" (3, 15). „Habt ein gutes Gewissen, damit die, welche euren guten Wandel in Christo schmähen, zu Schanden werden in dem, worin sie euch verleumden" (3,16). „Vergeltet nicht Böses mit Bösem, noch Scheltwort mit Scheltwort, sondern segnet dagegen; denn dazu seid ihr berufen, daß ihr Segen ererbet" (3, 9). — Damit führt dies an bekannte Sprüche der Bergpredigt erinnernde Wort aus der Mahnung in die Tröstung über, und wie reichlich weiß der Apostel dieselbe darzubieten. „Wer kann euch schädigen, wenn ihr dem Guten nachkommt", ruft er aus, und — fügt er mit Jesu eignem Worte hinzu — „wenn ihr auch um Gerechtigkeit willen leiden solltet, so seid ihr selig" (3, 14; Matth. 5, 10). Die Sclaven insonderheit mahnt er, nicht nur den guten, sondern auch den verkehrten Herren unterthan zu sein; „denn das ist G n a d e, wenn jemand um des Gewissens zu Gott willen das Leid erträgt, indem er ungerechterweise leidet" (2, 18. 19). Es ist Gnade bei Gott; denn — heißt es für alle — „wer am Fleische leidet, hat aufgehört zu sündigen"; das Leiden dämpft die sündige Lust und er-

zieht zur Nachfolge Christi (4, 1). Das Leiden ist ein Läuterungsfeuer, in welchem der Glaube, ein unvergänglicheres Gut als das Gold, das man im Feuer läutert, erprobt wird und so zum Davontragen seines Endzieles, der σωτηρία, reift (1, 7—9). Auch widerfährt den Christen im unschuldigen Leiden nichts Befremdliches (4, 12): dieselben Leiden ergehen über ihre Brüder in der Welt (5, 9), und dieselben Leiden sind über ihren Herrn und Meister ergangen. Wenn die Leser aber theilnehmen an den Leiden Christi, so sollen sie sich freuen, auf daß sie auch an der Offenbarung seiner Herrlichkeit frohlockend sich erfreuen mögen (4, 13). — Das alles gilt freilich nur dann, wenn auch unschuldiges Leiden recht genommen und getragen wird; denn an sich kann Leiden auch die Seele überwältigen und in Verzweiflung versenken. „Euer Widersacher, der Teufel, geht um wie ein brüllender Löwe, heißt es 5, 8, und sucht, wen er verschlinge"; der Weltgeist möchte die Christen durch das Uebermaß des Leidens zur Verzweiflung treiben, zum Abfall vom Glauben. Darum die letzten Ermahnungen zur rechten christlichen Leidenskunst und -tugend. Zur Ergebung: „Demüthiget euch unter die gewaltige Hand Gottes, auf daß er euch erhöhe zu seiner Zeit" (5, 6). Zur Wachsamkeit, Besonnenheit und Tapferkeit: „Seid nüchtern, wachet, umgürtet die Lenden eurer Gesinnung mit Nüchternheit (vgl. Luc. 12, 35; Matth. 26, 41); widerstehet dem Versucher fest im Glauben" (5, 8; 1, 13; 5, 9). Zu fröhlichem Vertrauen auf Gott und ruhigem Fortfahren im Thun seines Willens: „Alle eure Sorge werfet auf ihn, denn Er sorgt für euch" (5, 6); — „Die da leiden nach dem Willen Gottes, sollen dem treuen Schöpfer (— der seine Geschöpfe nicht untreu im Stiche läßt —) ihre Seelen befehlen, indem sie Gutes thun" (4, 19). „Und Er, der Gott aller Gnade, der sie zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat in Christo Jesu, wird sie, die eine kleine Weile zu leiden haben, aufrichten, stärken, kräftigen, gründen" (5, 11). Die ganze weltüberwindende Kraft des jungen Christenthums liegt in diesen schlichten Ermahnungen und Trostworten des Apostels. —

Fünftes Kapitel.

Die Predigt an die Todten und das Weltgericht.

1. Der Gesichtskreis der Hoffnung. Selbstverständlich ist die baldige herrliche Wiederkunft Christi zur Erlösung und Beseligung der Seinen der große Hintergrund dieser Mahnungen und Tröstungen. Aber man würde irren, wenn man erwartete, daß sich die Hoffnung der Christenheit nur auf die Errettung ihrer eignen bescheidnen Mitgliederzahl unter den tausendmal tausenden der Menschheit erstreckte. Ihr liebender Hoffnungsblick reicht weiter; er ergibt in unserem Briefe ein eigenthümliches Lehrstück von einem Heilswerk, welches Christus, nachdem er für die Lebenden sein Leben gelassen, an den Abgeschiednen, den Todten gethan, und dieses merkwürdige Lehrstück wirft dann auf die ganze Idee des Weltgerichts, mit welchem die Betrachtung unsres Briefes abschließt, ein unerwartetes Licht. Aber die Dunkelheit der betreffenden Rede erfordert eine eingehende Erörterung.

2. Die Todtenpredigt. Nach der Ankündigung des bevorstehenden Gerichtes Christi über die Lebendigen und die Todten in 4, 5 (ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) fährt der Apostel v. 6 fort: „Denn dazu ward auch (den) Todten die frohe Botschaft gebracht, daß sie menschlicherweise gerichtet wären am Fleische, aber göttlicherweise lebten im Geiste.“ Hier ist also von einer Heilspredigt an Verstorbene die Rede, denn nur an eine Heils-, nicht an eine Gerichtspredigt erlaubt das εὐηγγελίσθη zu denken, und überdies setzt ja das ζῶσιν δὲ κατα θεὸν πνεύματι die erlösende Abzielung außer Frage. Diese kurze große Aussage bezieht sich aber zurück auf eine ausführlichere und noch dunklere Stelle 3, 18 f. Hier heißt es nach einer Erwähnung des Heilstodes Jesu unerwartet weiter: θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεδέξατο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος; worauf eine Deutung dieses Sintflutwassers auf das rettende Taufwasser folgt und auf die Auferstehung und gegenwärtige Herrlichkeit Christi übergegangen wird. Zunächst ist der Gedankenzusammenhang dieser Stelle schwierig; die ganze Rede von der Geisterpredigt Jesu erscheint auf den ersten Blick wie ein Seitensprung, der dann durch

einen ähnlichen auf die Taufe und dann auf die Auferstehung Jesu zurückgethan würde. Bei näherer Erwägung stellt sich doch ein logischer Faden heraus: der Abschnitt geht davon aus, daß um Gutthat leiden, und nicht um Uebelthat, nichts sei, was man zu fürchten habe (v. 17); hiefür wird als höchstes Beispiel v. 18 „auch Christus" angeführt, den man zwar dem Fleische nach tödten konnte, der aber aus dem Tode mit seinem geistigen Leben dergestalt hervorging, daß er selbst an den abgeschiedenen Geistern Segen zu stiften und durch Auferstehung zum Heile der Seinen in die höchste Herrlichkeit einzugehen vermochte. Ist dieser Zusammenhang richtig, dann spricht schon er dafür, daß das ζωοποιηθεὶς πνεύματι, welches das zweite Räthsel der Stelle bildet, etwas zwischen Tod und Auferstehung Fallendes sein werde. Man deutet die Worte vielfach auf die Auferstehung selbst, indem man die paulinische Idee des σῶμα πνευματικόν zu Hülfe nimmt. Aber abgesehen davon, daß dieser Begriff in unsrem Briefe nirgends vorliegt, ist es wenig wahrscheinlich, daß ein Apostel, der an die Wiederbelebung des gekreuzigten Leibes Jesu glaubte, die Auferstehung des Herrn lediglich durch das — die Leibhaftigkeit des Auferstandenen gleichsam verleugnende — ζωοποιηθεὶς πνεύματι ausgedrückt haben sollte. Noch unwahrscheinlicher, daß er die Auferstehung hier gemeint haben, in den nächsten Worten aber sie als noch ungeschehen betrachten sollte, denn daß Christus in den folgenden Worten: ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν in einem den abgeschiedenen Geistern gleichartigen, also leiblosen, zwischen Tod und Auferstehung liegenden Zustande gedacht ist, ist doch nicht zu verkennen.[1]) Offenbar redet der Apostel in dem auf das θανατωθεὶς μὲν σαρκί folgenden ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι von etwas, das dem Todesaugenblicke unmittelbar gefolgt ist, sei es, daß er an das natürliche Wiedererwachen der Seele aus der Umnachtung des Todeskampfes gedacht hat, oder an eine übernatürliche Wiederbelebung zunächst des geistigen Daseins, durch die Christus sofort im Stand gewesen wäre, auf Andre zu wirken. Also er setzt die Geisterpredigt Jesu in den Zeitpunkt, da Jesus selber abgeschiedener Geist ist, in die Stunden zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung, da er nach

[1]) Gegen Weiß, der a. a. O. S. 164—165 zwar das ζωοποιηθεὶς πνεύματι auf die Auferstehung, aber die folgenden Worte auf den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung beziehen will.

Gottes Ordnung hinging (πορευθείς), wohin die Seelen der Abscheidenden gehen, und so naturgemäß unter den Todten verweilte. — Aber wenn dem so ist, warum wird seine Heilspredigt nicht auf die vor ihm Abgeschiedenen überhaupt bezogen, sondern zunächst nur auf die von der Sintflut in ihrem Unglauben Ueberraschten? Das ist das dritte Räthsel, welches die Stelle uns aufgibt. Man hilft sich über dasselbe gewöhnlich mit der Ausflucht weg, die Zeitgenossen Noahs seien nur beispielsweise angeführt, der folgenden typischen Deutung der Sintflut auf die Taufe zulieb; dagegen seien ja 4, 6 die Todten insgemein als die Empfänger der Heilspredigt gedacht. Letzteres ist ohne Zweifel richtig, denn unmittelbar nach dem κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς kann auf das Fehlen des Artikels in dem καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη kein Gewicht gelegt und eine Einschränkung des Begriffs auf etliche Todte darin nicht gefunden werden. Aber damit ist die alleinige Nennung der Zeitgenossen Noahs in 3, 18 in keiner Weise gerechtfertigt, um so weniger, als die Erwähnung der Taufe so beiläufig ist, daß den Schreiber wohl die Sintflut auf die Taufe, nicht aber die Taufe hier auf die Sintflut geführt haben kann. Vielmehr muß man annehmen, daß dem Apostel die Zeitgenossen Noahs als die bei weitem Verlorensten unter den Sündern der Vorzeit gegolten haben, so daß die Heilspredigt Christi an sie als etwas ganz Besonderes, als ein Aeußerstes von Barmherzigkeit erscheint und darum 4, 6 die Ausdehnung dieser Barmherzigkeit auf die νεκροί überhaupt zu etwas Selbstverständlichem wird. Ohne Zweifel haben wir unter der φυλακή, in welcher sich die Zeitgenossen Noahs befinden, nicht den Hades überhaupt, sondern einen ganz besonderen Strafort desselben vorzustellen, den finsteren Kerker, in welchen bereits Abgeurtheilte, Verdammte verwiesen sind. Das allein dürfte der biblischen Betrachtung überhaupt und insonderheit der unseres Apostels entsprechen: die Zeitgenossen Noahs stellen den Gipfelpunkt der Entartung und des Sündenverderbens in der Vorwelt dar, eine Verderbniß, die Gott das Erschaffenhaben der Menschen „gereuen" läßt und ein göttliches Vertilgungsgericht hervorruft, wie hernach bis ans Ende der Erde kein zweites kommt; die Sintflut ist dem Apostel das Weltgericht der Vorzeit und darum der Typus des Weltgerichtes der Endzeit. Und so versteht sich freilich von selbst, daß ein Segen des Todes Jesu, der diesen schon Gerichteten unter den Abgeschiedenen zu Gute kommt, den Abgeschiedenen überhaupt nicht vorenthalten geblieben ist, wie die zweite

Stelle 4, 6 das voraussetzt. — So schält sich aus allen Dunkelheiten dieser merkwürdigen Aussage der lichte Gedanke heraus, daß die in Christo und Christi Tode sich offenbarende Barmherzigkeit Gottes nicht beschränkt sei auf diese geschichtliche Welt der Lebenden, sondern auch hinüberreiche in die stille jenseitige Welt der Abgeschiedenen und in ihr von Christus selbst offenbar gemacht sei. Was uns an dem petrinischen Ausdruck dieses Gedankens befremdet, das ist lediglich das anscheinend Unerhörte und Phantastische der Vorstellung, die hier, und nur hier im Neuen Testament, plötzlich hervortritt; die anscheinend unlösbare Frage, woher denn Petrus diese geheimnißvolle Kunde haben wolle. Indeß, wir fühlen der petrinischen Rede ab, daß sie den ersten Lesern nichts völlig Neues bietet, sondern auf bereits Geläufiges anspielt. Man darf nicht vergessen, daß unser neutestamentliches Schriftthum doch nur einen spärlichen Auszug aus der reichen Gedankenwelt darstellt, welche die urchristliche Prophetie zu Tage gefördert haben wird. Auch die sagenhafte Stelle Matth. 27, 52—53, nach der sich beim Abscheiden des Erlösers die Pforten des Hades für die alttestamentlichen Frommen aufgethan haben sollen, bezeugt, daß insonderheit die Wirkung des Todes Christi auf die Kreise der Abgeschiedenen Gegenstand ahnender Betrachtung war. Und die Frage, was denn das Schicksal jenes zahllosen Heeres von Abgeschiedenen sein werde, die auf Erden niemals auch nur hoffend von der frohen Botschaft berührt worden, war wohl des Nachsinnens eines Apostels werth. Für einen Petrus war es kein größerer Schritt, das Heil Gottes in Christo von den Lebendigen auf die Todten auszudehnen, als es ihm einst gewesen, es von den Juden auch zu den Heiden zu entschränken. Machte er aber einmal von jener Erfahrung, „daß Gott die Person nicht ansieht“ (Ap.-G. 10, 34. 35), fragende Anwendung auf die abgeschiedenen Geister der Vorzeit, dann wird der prophetische Geist, der in ihm war, ihm in Vorstellungsformen, die ihm nahe lagen, auch Antwort gegeben haben, — eben die Antwort, die sein Brief uns verkündigt.

Daß nun Der, welcher den Lebendigen und den Todten die Heilsbotschaft gebracht hat, auch der berufene Richter der Lebendigen und Todten sei, das ist ohne Zweifel die Voraussetzung der Stelle 4, 5—6, welche von dem, der „bereit stehe, die Lebendigen und die Todten zu richten“, auf die Heilspredigt Christi an die Todten aber- 3. Das Weltgericht.

mals zu reden kommt. Zwar hat man die Worte auch auf Gott selbst bezogen, weil es 1, 17 von diesem heißt, daß er ohne Ansehn der Person einen jeglichen richte; aber daß mit dem ἑτοίμως ἔχων der demnächst wiederkehrende Christus gemeint sei, legt sich nicht nur aus der gemeinsamen Lehre des ganzen Neuen Testamentes vom Weltrichteramt Christi nahe, sondern ergibt sich auch aus der Unzertrennlichkeit des Weltgerichts von der Wiedererscheinung (ἀποκάλυψις) Christi zur Errettung und Verherrlichung der Seinen, die unser Brief nachdrücklich in Aussicht stellt (1, 7. 13; 4, 13; 5, 4; vgl. 4, 7. 17). — Daß nun dieses Weltgericht auf einen einzelnen und zwar nahen Zeitpunkt gesetzt wird, das ist die vom Alten Testament her überkommene Vorstellungsform, welche Petrus so wenig als irgend ein anderer der Apostel durchbricht. Aber seine Gedanken vom Weltgericht sind doch etwas andere, als die, welche man herkömmlicher Weise ins Neue Testament einträgt, — daß dasselbe nur eben die Gläubigen selig zu sprechen und die Ungläubigen zu verdammen habe. Zunächst bezieht er das nahende Gericht auch auf die Christenheit. „Es ist Zeit, heißt es 4, 17, daß das Gericht anhebe am Hause des Herrn“, d. h. an der Gemeinde der Gläubigen. Er betrachtet die augenblicklichen Stürme der Weltgeschichte als Vorspiele und Anfänge des nahenden Gerichts, worin eine Ahnung davon liegt, daß das Weltgericht nicht erst hinter der abgeschlossenen Weltgeschichte beginne, und er bezieht diese Anfänge auf die Gemeinde der Gläubigen, indem sie noch immer der Läuterung und heiligenden Vollendung bedarf, um des ewigen Erbtheils und Siegeskranzes (1, 4; 5, 4) würdig zu werden. Ihr Glaube muß, wie Gold durch's Feuer, noch geläutert werden im Feuerofen der Trübsal (1, 7; 4, 12), um ihr schließlich bei der Erscheinung Jesu Christi zu Lob, Preis und Ehre zu gereichen (1, 7). Damit ist aber bereits eine Idee des Gerichtes angedeutet, die eine heilsame Wirkung einschließt, und diese Idee wendet der Apostel, wie die Stelle 4, 6 zeigt, auch auf Nichtgläubige an. Man sagt gewöhnlich: Darum muß auch den Todten das Evangelium gepredigt werden, damit, falls sie dasselbe abweisen, sie die Todsünde begehen, auf die dann das gerechte Gericht der ewigen Verdammniß folgt; aber Petrus redet nicht so. Er schreibt: „Denn dazu ist auch den Todten das Evangelium verkündigt, daß sie zwar menschlicherweise gerichtet wären nach dem Fleisch, aber göttlicherweise lebten nach dem Geiste.“ Nicht ihr Gerichtet-, sondern ihr Gerettetwerden ist die Abzielung Gottes (Joh.

3 17), und das an ihnen vollzogene Todesgericht, wäre es auch ein solches Strafgericht gewesen wie die Sintflut, ist dessen kein Hinderniß. Im Gegentheil, ein Gerichtetwerden, das dennoch auf ein Gerettetwerden hinausläuft, kann nicht wohl eine andere als züchtigende, läuternde Bedeutung haben, und wenn der Apostel dieselbe bei den Gläubigen ausdrücklich behauptet und bei den Gottlosen der Vorzeit voraussetzt, sollte er sie ausgeschlossen haben bei den Ungläubigen seiner Zeit, über welche er das demnächstige Hereinbrechen des Weltgerichts erwartete? So gewiß ihm das Weltgericht der Sintflut ein Typus des Weltgerichtes der Endzeit ist, so gewiß ist das Gegentheil seine Meinung; redet er doch 4, 5 von dem bevorstehenden Gericht über Lebendige und Todte ganz im selben Sinne wie v. 6 von dem über die Todten bereits ergangenen Gericht, welches darauf abzielt, daß dieselben κατὰ θεὸν ζῶσιν πνεύματι. Allerdings ist es ihm ein gewaltiger Unterschied, ob das nahende Gericht den Menschen als Christen oder Nichtchristen, als Kind des Gehorsams oder des Ungehorsams findet, und wir verstehen vollständig, daß er in jener Stelle von dem „am Hause des Herrn anhebenden Gerichte" fortfährt: „Wenn aber zuerst an euch (das Gericht anhebt), was wird es für ein Ende sein mit denen, welche dem Evangelium Gottes nicht gehorchen, und wenn der Gerechte (Fromme) kaum (durch das Feuer des Gerichts hindurch) errettet wird, wo will der Gottlose und Sünder bleiben?" (4, 17. 18). Dennoch wäre es ein Trugschluß, wenn man hier ohne Weiteres die ewige Verdammniß aller derer herausverstehen wollte, welche sich dazumal auf gegnerischer Seite befanden: die Erinnerung an die göttliche Behandlung der Zeitgenossen Noahs sagt ein Anderes. Sie sagt: Wenn der Weltrichter heute erscheint, so wird er wiederum den ἀπειθοῦντες ein schreckliches Gericht bringen wie damals. Während die Gläubigen das ewige Leben ererben werden, werden jene dem Tode verfallen und in die dunkle φυλακή verwiesen werden, — vielleicht auf unermeßliche Zeiten. Aber es wird geschehen, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσιν δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι, und noch als Todten wird ihnen das Evangelium gepredigt werden. Oder was sollte sonst die Vergleichung der Sintflut mit dem Taufwasser und die Betonung, daß durch jene nur acht Seelen errettet, alle anderen gerichtet worden? Sie kann im Zusammenhang mit der Botschaft von der dennoch auch auf die letzteren sich schließlich erstreckenden Gnade nur sagen wollen: so sind auch jetzt beim Herannahen des

Endgerichtes diejenigen, welche durch die Taufe in die rettende Arche Gottes geborgen sind, nur wenige, während die große Masse der Menschen vom Gerichte Gottes verschlungen werden wird: aber darum sind diese alle, welche heute das Taufwasser noch nicht in die rettende Gemeinschaft des Auferstandenen gesetzt hat, doch noch nicht ewig verloren. — Liebevolle, weitherzige Betrachtungen des Apostels über eine Welt, die sich im bittersten Verfolgen seiner Glaubensbrüder befand, Betrachtungen, welche die nachfolgende Christenheit bis heute nur allzusehr verlernt hat, die uns aber bei einem persönlichen Jesusjünger um so weniger befremden können, als wir sie in den Weissagungsreden des Meisters selbst bereits angedeutet gefunden haben.

Druck von Fr. Richter in Leipzig.